السلفية

وقضايا العصر

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بن زيد الزنيدي

عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة

في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض



ⓗ دار أشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤١٨ هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الزنيدي، عبد الرحمن بن زيد.
السلفية وقضايا العصر ـ الرياض
.. ص، .. سم
ردمك: ٦ ـ ٢٤ ـ ٧٢٧ ـ ٩٩٦٠
١ ـ الدعوة السلفية أ ـ العنوان
ديوي ٢١٧ ١٨/٢٠٥٤

رقم الإيداع: ١٨/٢٠٥٤
ردمك: ٦ ـ ٢٤ ـ ٧٢٧ ـ ٩٩٦٠

الطبعة الأولى
١٤١٨هـ / ١٩٩٨م

مركز الدراسات والإعلام / دار إشبيليا

ت/٤٧٩٤٣٥٤ ـ ف/٤٧٧٣٩٥٩ ـ ص.ب: ٣٢٤٦٠ ـ الرياض: ١١٤٢٨

السلفية

وقضايا العصر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـدّمـة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين . . . وبعد :

فقد كان العصرانيون الذين يرفضون الإسلام كلياً أو جزئيا من جهة ، ومن يُسمَّون بالإسلاميين على اختلاف مناهجهم العقدية والفكرية من جهة أخرى ، يتغالبون على رسم مشاريع النهوض بالأمة المسلمة من ركودها الحضاري في العصر الحاضر .

وبعد انتكاسات التجارب العصرانية ، وانتشار حركة الفيء إلى الإسلام ، والأخذ بتعاليمه لدى كثير من الشاردين واللامبالين من أبناء المسلمين ، كان لابد لهؤلاء الآيبين من التساؤل عن الإسلام الصحيح من بين الصور العديدة التي تقدمها اتجاهات مختلفة ، كلٌ منها يزعم أنه يمثل الإسلام .

كذلك ، فقد عاد كثير من العصرانيين الناكصين عن الدين قبلاً إلى مناقشة قضايا الإسلام .

وفي هذا الجو برزت السلفية ، لا بصفتها اتجاهاً من اتجاهات شتى تنتسب للإسلام ، وإنما بصفتها الاتجاه الممثل للإسلام بأعلى صوره المقاربة لحقيقته الكاملة ـ بحسب الطاقة البشرية .

لكنْ ، هل ستسلّم للسلفية هذه الدعوى الخطيرة بمجرد رفعها لها ، خاصة أن الآخرين ـ من خارجها ـ ممن لهم اتجاهات مخالفة سيسعون لإثبات دعوى

مماثلة ؛ ومن ثم زحزحة السلفية عن التفرد بهذا المقام؟

الإجابة معروفة :

ومقتضاها العملي : أن يقدِّم المهتمون بهذا الشأن السلفيةَ بمذهبيتها الكاملة في مقوماتها المنهجية والموضوعية ، ويكشفوا الأخطاء الواقعة في تصورات الناس لها لتصحيحها ، ويبرزوا مواقفها في القضايا الفكرية والاجتماعية التي تُعرَض على الناس ـ ليل نهار ـ مواقفُ الآخرين فيها ؛ ليقيموا عليها نظرتهم للحياة والنهوض والبناء الحضاري ؛ ينبغي أن تُقدم هذه الجوانب لكل شرائح الأمة الإسلامية حتى يستبين الأمر لطالب الحق ، ويستيقن العائد إلى الدين أن المنهج السلفي هو أصدق المناهج في تمثيل الدين الإسلامي ، فلا تغويه المناهج الأخرى عن الهدى والحق ، وحتى يعلم الناظرون في السلفية شموليتها المذهبية التي تحقق للمسلم التوازن بين التزام دينه وفق ما يرضي اللّه ، وما تسعد به نفسه ، وبين التفاعل مع عصره فكرياً وتقنياً بما يحقق مصلحته ، وظهوره الحضاري .

إن «السلفية» تنحصر لدى كثير من المثقفين المعاصرين في رفض البدع المحدثة في مجال العبادة ، حتى أصبحت مقارنة للتصوف والقبورية بصفتها محاربة لها .

وقد يمتد بها بعضهم إلى بعض المسائل العقدية ، كمسائل الصفات ونحوها ، أما قضايا المعرفة وقضايا الوجود المتعلقة بالكون والإنسان ، التي أفرزت الثقافة الغربية بشأنها كثيرا من الآراء والنظريات حتى صبغت بها الحياة

البشرية تصورا وسلوكا في ميادين المعرفة والوجود، فإن طالبها الراغب في التحرر من الرؤى الغربية يتجاوز السلفية إلى الاتجاهات الأخرى، التى تبحث في قضايا الثقافة الإسلامية، سواء كانت من الفرق العقدية والفلسفية في تراث المسلمين، أو من الكتابات المعاصرة للمنتسبين للإسلام.

لكن الحقيقة التي بدأ يدركها كثير من طالبي الحق أن السلفية بصفتها اتجاهاً متميزاً «يقدم النصوص الشرعية على البدائل الأخرى منهجاً وموضوعاً، ويلتزم بهدي الرسول ﷺ وهدي أصحابه علماً وعملاً. ويطرح المناهج المخالفة لهذا الهدي في العقيدة والعبادة والتشريع»، تمثل مذهبية متكاملة لها منظومة شاملة من المفاهيم المتعلقة بالمعرفة، والوجود، والكون، والإنسان، والحياة.

ولتميز السلفية بين الاتجاهات المنتسبة للإسلام، بصفتها أصدق ممثل له، فإن الناس أحوج ما يكونون إلى العلم بعناصر مذهبيتها، ومواقفها من قضايا العصر الحاضر، هذه القضايا التي أصبحت بعضها مبادئ تصدر عنها تصورات الناس، وتقوم عليها حياتهم.

وهذا الكتاب الذي بين يديك يطمح في أن يسهم في تحقيق شيء من هذه الغاية، تناولت فيه بالدراسة محاور ثلاثة [1] على النحو التالي:

المحور الأول: السلفية وقضاياها في الفكر المعاصر

وذلك في مسألتين: -

---

(١) هذه المحاور الثلاثة أخرجتها في طبعة أولى محدودة منفصلة عن بعضها، قدمتها ضمن بحوث أخرى للترقي بها إلى درجة أستاذ، وقد رأى بعض الأساتذة الفاحصين أنها محاور متكاملة؛ مما يعني: أفضلية نشرها في كتاب جامع، وأيد هذا الرأي أساتذة أفاضل آخرون. فكان هذا الإخراج الجامع لها، والله الموفق.

* **الأولى** : تعريف السلفية ، ومقوماتها المنهجية ، والموضوعية .

* **الثانية** : قضايا السلفية في الفكر المعاصر ، وهي كما يلي : -

- السلفية وحديث الفرقة الناجية .
- السلفية منهج أو مذهب؟
- السلفية والماضوية .
- السلفية بين التاريخية واللاتاريخية .
- سلفية ما قبل الخلاف وما بعده .

المحور الثاني: قضايا المعرفة في الفكر المعاصر والموقف السلفي منها.

وهو دراسة لثلاث من أهم قضايا المعرفة المؤثرة كما تبلورت في هذا العصر ، مع بيان الموقف السلفي إزاءها ، وهي :

- قضية العقلانية .
- قضية العلمية .
- قضية التراث .

المحور الثالث: قضايا الوجود في الفكر المعاصر والموقف السلفي منها .

وهو -أيضاً- دراسة لثلاث من أبرز قضايا الوجود الحية في الفلسفة المعاصرة التي تشاد عليها ، أو باسمها النظم والمواثيق الدولية والعلوم الإنسانية وغيرها ، وهي :-

- قضية التطور.
- قضية القيم.
- قضية الإنسانية.

ولاريب أن هناك قضايا معرفية ووجودية أخرى لها أثرها في الفكر المعاصر، وللسلفية وجهتها المتميزة تجاهها، لكنني اخترت هذه القضايا الست لأثرها البالغ- في عصرنا- في تشكيل نظرة الناس للعلم والوجود والحياة والإنسان.

أسال الله التوفيق والهداية، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.



المحور الأول:

من قضايا السلفية في الفكر المعاصر

• المسألة الأولى:

تعريف السلفية ومقوماتها المنهجية والموضوعية

• المسألة الثانية:

قضايا السلفية في الفكر المعاصر

- السلفية وحديث الفرقة الناجية.
- السلفية منهج أو مذهب؟
- السلفية والماضوية.
- السلفية بين التاريخية واللا تاريخية.
- سلفية ما قبل الخلاف وما بعده.



المسألة الأولى :

تعريف السلفية ومقوماتها المنهجيـة والموضوعيـة



تعريف السلفية ومقوماتها

أولاً : التعريف

السلفية لفظة عربية ، ومصطلح قديم عند المسلمين ، وفي فكرنا المعاصر ـ في آونته الأخيرة بالذات ـ ازداد توهج هذا المصطلح :

* فكرياً : مع البحوث والدراسات التي اكتسحت الساحة ، معالجةً جوانب حياة الإنسان المختلفة استناداً إلى النصوص الشرعية ، والنماذج التاريخية المرتبطة بها ، سواء كانت هذه الدراسات تراثاً محققاً مبعوثاً ، أم كتابات حديثة لكتّاب إسلاميين .

* وسلوكياً : مع المد الإسلامي العام تمثلاً للإسلام في الحياة الفردية ، وطموحاً لتعميم تطبيقه في شؤون الحياة الاجتماعية .

ولهذا كثر الحديث عن السلفية ، وصورها ، وتاريخها ، وقيمتها في انبعاث المسلمين الحضاري لدى الإسلاميين والعصرانيين معا [1] .

وهنا تأتي المشكلة الأولى في قضية السلفية ، وهي مشكلة المضمون لهذا المصطلح .

ماذا تعني السلفية لدى المهتمين بها من رافعي شعارها ، أو من المتوجسين خيفة منها ، أو من الرافضين ابتداء لها؟ .

---

(١) الإسلاميون : هم الدعاة والكتّاب الذين يسعون لتحقيق سيادة تعاليم الإسلام في حياة المسلمين ، مؤمنين بأنها الحق وأنها طريق الخلاص والنجاة الوحيد للأمة .
والعصرانيون : هم المقابلون لهؤلاء ، من يرفضون جزئياً أو كلياً اعتماد التعاليم الإسلامية في الحياة سواء كانوا ملاحدة أم علمانيين أم من يسمون أنفسهم : يساراً إسلامياً . . . إلخ .
وبهذا المفهوم سيجري استعمال هذين المصطلحين .

سنجد تعدداً للمفاهيم يصل إلى حد التناقض ، مما يؤدي إلى التباس الأمر على راغب التعرّف عليه ؛ حيث يقع في فوضى فكرية :

فالسلفية رجعية وجمود. . . . . . وتجديد وتجاوز.

وهي ركون إلى التقليد والاستعباد للماضي ، وهي رفض لمخلفات الفساد ، وتطهير للحياة الإسلامية من الشوائب الفكرية والسلوكية .

وإذا كان المفترض للواقف على مثل هذه التصورات عن السلفية أن يستبين حقيقتها في جذور السلفية وإطلاقاتها الأولى ، فإن مما يزيد المشكلة تعقيداً تصوُّر ، بل محاولة إثبات أن هذا التناقض الوصفي للسلفية ، ليس سوء تصور لها ، وإنما هو حقيقة كامنة فيها ، أي أن السلفية تحمل المتناقضات في ذاتها .

لمـــاذا ؟.

«لأن الذين ينتسبون إلى السلفية ـ كما يقول أحد الدارسين ـ منهم بالفعل محافظون جامدون ، بل ورجعيون ، ومنهم من هم في طليعة المنادين بالتجديد الديني ، وأيضًا من السلفيين من يتنكر للعقل كقوة إنسانية عندما ينكر عليها القدرة على البرهنة والحكم . . على حين أن من السلفيين من يعلي مقام العقل ويعزز من سطانه» [١] .

ولن يجدي في حل هذا التناقض أن يقال : ليس كل من انتسب إلى السلفية يمثلها ؛ حيث يُحكم بمبادئ السلفية على فكر المنتسبين إليها ، ولا يُحكم بفكرهم عليها هي .

(١) محمد عمارة ـ موسوعة الحضارة الإسلامية ٣٨١ - ٣٨٢ .

لأنه قد يقال : هات شخصاً يمثل السلفية في متعارف الجميع، ثم يستخرج من أقواله في الوقوف مع النصوص الشرعية ورفض ما يخالفها ، أياً كان مما يعد جموداً وانغلاقاً ، ويُستخرج من أقوال أخرى لهذا الممثل تعظيم العقل وتحاكم إليه ما يُعد عقلانية وتحررا ، وكلٌ قابل للتفسير والتأويل.

ولـن ينتهي الجدل حتى لو كان مدار النظر، هو النصوص الشرعية ذاتها.

والسبب كامن في منطلق التعريف ذاته :

* من حيث المسبّقة الفكرية التي يبنى عليها التعريف، فالتعريفات المعاصرة للسلفية ـ غالبها ـ معيارية؛ أي أنها لا تعرّف السلفية بأن تتعرف على حقيقتها كما هي بروح حيادية ، وإنما تعرّفها في ضوء موقف محدد من خارج السلفية ـ مناوئ لها في الغالب ـ فهو تعريف يحكم ويحاكم.

سواء أكان من خلال مواقف تراثية كالموقف الاعتزالي، أم من خلال مواقف عصرانية عقلانية ، أم علمانية.

فإذا وجد في السلفية ما يتفق وبعض عناصر موقفه، ولو بتوافق لفظي، فإنه يتصوره من خلال موقفه هو ، ويسبغ عليه صفات المدح والتجديد والتحرر والاستنارة ، وما وجده مخالفاً لموقفه عدَّه تحجراً وتقليداً وظلامية.

* ومن حيث الإطار العام الذي يحكم عامة الفكر ، وهو النظر إلى جميع الأشياء في ظل قانون التطور الشامل.

فالثقافات البشرية بتياراتها المتنوعة تتسم بالتغير الشامل في أصولها المجردة، وفي تطبيقاتها الزمنية؛ لأنها منبثقة من التاريخ البشري المتغير المتقلب.

والنظر إلى السلفية بهذا المنظار التاريخي ،وهو الذي يمارسه كثير من الدارسين العصرانيين وبعض الإسلاميين ؛ حيث ينظرون إلى تطورات فكر العلماء والمفكرين المسلمين ،وتنوعاته، على أنه تمثيل للسلفية وفق مقتضيات الظروف والأوضاع الفكرية.

النظر بهذا المنظار خطأ ؛ والسبب أن للسلفية أصولاً لم يولدها الفكر البشري، ولا الظروف التاريخية، إنما عمادها وحي إلهي مستمد من خارج الدائرة البشرية، انتهى تنزله منذ أكثر من أربعة عشر قرناً.

وإذا كانت السلفية تمثل العود إلى هذه الأصول الثابتة ،فإن الأصل في التعرف المتجه إلى السلفية أن يعود إلى أصولها الثابتة، والتزامها بها سواء وافق أم خالف بعد ذلك.

في ضوء الوعي بهذه الخلفيات التي تحكم مفهوم ؛ بل مفهومات السلفية في عصرنا الحاضر، سأعالج تعريف السلفية في النقاط التالية :ـ

* التعريف اللفظي.
* المصطلح في تراث المسلمين.
* المصطلح في الفكر الغربي.
* عند العصرانيين.

* عند الإسلاميين المعاصرين.

المعنى اللغوي :

السلف :

في معجم مقاييس اللغة قال ابن فارس : « السين واللام والفاء أصل يدل على تقدم وسبق » [(١)] .

وقال في لسان العرب : « السلف : الجماعة المتقدمون . . في السير . . أو في السن أو في الفضل أو في الموت»، « والسلف أيضًا : العمل المتقدم من الإنسان » [(٢)] .

والسلفي هو : المنسوب أو المنتسب للسلف؛ لأن الياء هذه ياء النسبة ، فالسلفي هو الذي ينسب نفسه ،أو ينسبه غيره للجماعة المتقدمين ، ولابد من علة لهذه النسبة .

هذه العلة ليست سوى تحققه ـ أو زعمه التحقق ـ بجانب السبق الذي صار به أولئك سلفاً ، تقدم به على الخلف معه في السير أو حيازة الفضل، الذي كان السابقون به سلفاً، ونحو ذلك .

أما السلفية : فإنها نسبة مؤنثة للسلف كالسلفي للذكر .

لكنّ للسلفية وجهاً آخر ، وهو كونها تتضمن معنى معيناً هو خاصية السبق عند الجماعة المتقدمين : السلف سيراً أو سناً أو فضلا أو غيره .

ولهذا نظائره في العربية ـ مثلا ـ الحنيف : هو المائل ، وسمي إبراهيم عليه السلام حنيفاً ؛ لأنه مال عن الشرك الشائع في الأرض إلى التوحيد ، ثم سمي

---

(١) معجم مقاييس اللغه ٣/ ٩٥ .

(٢) انظر : لسان العرب . باب الفاء ، فصل السين .

كل من وحد الله حنيفاً، وصارت الحنيفية تعني التوحيد.

في التراث الإسلامي:

حينما نبحث في التراث عن السلف بصفتهم الجماعة السابقين لغيرهم بشيء ما ، وعن السلفية بصفتها المعنى الذي سبق به السابقون ، سيتحدد بحثنا في سبق وسابقين على مستوى الأمة الإسلامية كلها عبر تاريخها ، ومن خلال قيمها العليا.

هنا سنجد أن السلف هو : الصدر الأول من المسلمين في هذه الأمة، وفي قمتهم أصحاب الرسول محمد ﷺ .

وسنجد : أن السلفية هي المعنى الإسلامي الذي تمثلوه في قلوبهم فهماً، وفي شخصياتهم سلوكاً.

والسلفي : هو الحامل للمعنى الذي حملوه مفاهيم وسلوكاً.

هذا المضمون للسلفية من حيث هي التمثّل الأول لمفاهيم الإسلام وتطبيق مطالبه، ومن ثم كونه وجهة يهفو إليها الناس ، برز مبكراً حينما وجه إليه الرسول محمد ﷺ ، والسلفية لما تزل تتحقق في الواقع البشري في حديث التفرق الذي قال فيه الرسول ﷺ : «إن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة ، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار إلا واحدة، قالوا : من هي يا رسول الله؟ قال: من كان على ما أنا عليه وأصحابي» (١).

كما وجه ابن مسعود رضي الله عنه إلى التزام السلفية بمضمونها المذكور

(١) جامع الأصول ١٠/ ٣٣ - ٣٤.

بقوله : « من كان منكم مستناً ، فليستن بمن قد مات ، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة ، أولئك أصحاب محمد ﷺ ، كانوا أبر هذه الأمة قلوباً وأعمقها علماً وأقلها تكلفاً » [١] .

أما بروز التسمية (أتباع السلف) ، أو ما يرادفها أحياناً (أهل السنة والجماعة) في العصر العباسي مع ظهور الفتنة العقدية على المستوى السياسي ، بروزها بصفتها اتجاها متميزاً ؛ فلأنه ظهرت اتجاهات عقدية فكرية في بلاد المسلمين ، وصار لها سطوة في البيئة الإسلامية ، فكان لابد من تميز الملتزمين بمنهجية الإسلام الصحيحة بين هذه الاتجاهات ، وقد كانت هذه المنهجية قبل ذلك هي السائدة ، وما يحدث خلافاً لها إنما هي شذوذات فكرية فردية .

يقول ابن تيمية قريباً من هذا الموضوع مفسراً سبب نسبة مذهب أهل السنة إلى أحمد بن حنبل : « وأحمد بن حنبل وإن كان قد اشتهر بإمامة السنة والصبر في المحنة ، فليس ذلك لأنه انفرد بقول أو ابتدع قولاً ، بل لأن السنة التي كانت موجودة معروفة قبله ، علّمها ودعا إليها وصبر على من امتحنه ليفارقها» .

ويتحدث عن المحنة والتهديد بالقتل والتقييد والعقاب الذي حل بالصلحاء ، وأن أحمد ثبت حتى حبسوه مدة ، ثم ناظروه فانقطعوا ، وهكذا ؛ «بسبب المحنة كثر الكلام ورفع الله قدر هذا الإمام ، فصار إماماً من أئمة السنة وعَلَماً من أعلامها لقيامه بإعلامها ؛ وإظهارها واطلاعه على نصوصها

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية ، محمد بن أبي العز ـ تحقيق التركي والأرناؤوط ٢/ ٥٦٤ .

وآثارها، وبيانه لخفي أسرارها لا أنه أحدث مقالة وابتدع رأيا »[١] .

ومن هنا : فإن اعتبار السلفية ظاهرة عباسية نشأت نتيجة عجز العامة (الجمهور) عن مواكبة الفكر العقلاني لدى الفلاسفة والمتكلمين الذي شاع في العصر العباسي ؛ ووقوف مداركهم عند النصوص ـ الشرعية ـ الواضحة البسيطة ؛ حيث انبعثت من الجمهور قياداته التي تتخذ من العودة إلى النصوص وفهمها من خلال آثار الصحابة موقفاً مضاداً للتيارات العقلانية .

هذا التصور ـ وهو أن السلفية إنما حدثت في ظل دولة بني العباس مضادة للتيارات الفكرية الجديدة[١] ـ غير صحيح .

لأن السلفية بصفتها منهجاً لفهم الإسلام ، والتزامه ، تمثلت في جيل الصحابة بصورتها الأنقى ؛ ولهذا كانت الدعوة إلى السلفية دعوة إلى الرجوع لذلك المنهج ؛ ولأن الدعوة إلى السلفية ، أي إلى منهج صحابة رسول الله ﷺ نادى بها الرسول ﷺ ، ونادى بها علماء الصحابة أنفسهم وتابعوهم قبل العصر العباسي .

السلفية في الفكر الغربي :

١ ـ الأصولية والسلفية :

في الفكر العربي المعاصر ـ والإعلام بخاصة ـ شاعت لفظة الأصولية بمعنى مقارب ، أو متطابق لدى بعضهم مع السلفية ، ولما كانت الأصولية ترجمة لمصطلح غربي ، ساغ إيرادها هنا حتى تكون حاضرة في الذهن حين الكلام عن السلفية في الفكر الغربي ، ثم الفكر العربي المعاصر .

---

(١) منهاج السنة النبوية ـ ابن تيمية ـ تحقيق محمد رشاد سالم ٢/ ٤٨٢ ، ٤٨٦ .

ذكر البعلبكي في المورد أن (Fundamentalism) تطلق على حركة تبلورت في القرن العشرين لدى البروتستانت، تؤكد على أن الكتاب المقدس معصوم عن الخطأ في العقيدة، والأخلاق، والأخبار التاريخية، والغيبية؛ كقصة الخلق، ومجيء المسيح، والحشر الجسدي، واللفظة من (Fondamentail) التي تعني الأصلي أو الأولي [١] وهي الأصولية.

ومن أبرز صفات الأصوليين، كما يرصدها كاتب غربي:

* تنزيه الإنجيل عن احتمال تسرب الخطأ إليه.

* ظاهرية التلقي لكلماته دون تأويل أو تحليل.

* التنكر لإنجازات العصر الحاضر في التصورات، والأفكار، خاصة العلمانية.

* التشدد في التزام الدين، واعتبار النصارى الذين لا يسلكون منهاجهم في التدين خارجين على الدين، وسعيهم لفرض الدين على المجتمع بالقوة[٢].

ولهذا صارت الأصولية رمزاً ـ عند الغربي ـ للوحشية والانغلاق، ومعاكسة تيار الحياة، والجمود أمام تطور الحياة.

وحينما تعالت حركة الالتزام بالإسلام لدى الشعوب المسلمة، وتجاوزت حدود التدين الفردي إلى السعي نحو صياغة الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية صياغة إسلامية، فيما أطلق عليه اسم الصحوة الإسلامية.

وكان من ضرورة ذلك أن يصطدم هؤلاء الإسلاميون الساعون لإصلاح الحياة ـ إسلامياً ـ بالعلمانيين الذين يقفون في الخط المقابل، رافضين أن يداخل

---

(١) المورد ـ منير البعلبكي ٣٠٣.

(٢) جيمي بازا ـ نقلاً عن الغلو في الدين للمعلا ١٧٠.

الإسلام الحياة وفق المدى الذي يريده الإسلاميون، سواء كان هؤلاء العلمانيون من الساسة الرافضين لتطبيق شريعة اللّه ، أم من المثقفين والمفكرين ، أم من الإعلاميين ، وكان من أبجديات الموقف الإسلامي رفض الفلسفات والفكر الغربي ـ المخالف للإسلام ، ومقاومة حركة الحداثة التي تستهدف استبدال قيم الحضارة الغربية المعاصرة، بقيم الإسلام في التصورات والأخلاق .

لهذا أطلق الغرب على هذه الصحوة (Fundamentalism) ، وترجمت بالأصولية ، وعرف أصحابها بالأصوليين في مقابل العلمانيين .

وصار الإعلام الغربي ، والعربي بالتبع ، يتسقط المنتسبين للصحوة الإسلامية ، بفكرهم أو بهيئتهم لحية وحجاباً ، أو حتى بمجرد دعواهم ؛ بل قد يدرجون أناساً في الصحوة وإن كانوا أبعد الناس عنها ـ صار يتسقطهم ـ ليسجل في صحيفة سوابقهم كل احتجاج يقومون به على صور الانحراف ، وكل مطالبة بالحكم بما أنزل اللّه ، وكل اتهام موجّه لأحد منهم حتى يؤكد صدق تصوره .

ومع هذا فليست الصورة محصورة بهذا التصنيف :

إسلاميون كلهم أصوليون ـ مقابل العلمانيين ، خاصة في المجال الفكري .

لقد كان من آثار خبو وهج العلمانية في البيئات الإسلامية ، أن تقمص بعض أتباعها رداء الإسلام ؛ ليتحركوا تحت رايته بعلمانيتهم بأسماء مختلفة ؛ كالإسلام التقدمي ، وفكر الاستنارة الإسلامي ، أو اليسار الإسلامي .

وصار هؤلاء الاستناريون الملقبون بالمفكرين الإسلاميين، يفسرون الإسلام على أنه قومية، أو مجرد قيم عليا ـ عدالة وجلبًا للمصلحة ودرءاً للمفسدة ـ للمسلم أن ينظم حياته على أساسها كيف يشاء.

أما أن الإسلام منهج حياة متكامل، وأن إسلامية الفرد والمجتمع لا تكتمل إلا بالتزامه بهذا المنهج عقيدة وعبادة ومعاملات ـ مما ينادي به الإسلاميون ـ، فهو الردة الحضارية، والتزمُّتُ المرفوض الذي يقاومه هؤلاء الاستناريون باسم الإسلام نفسه، الذي هو (دين علماني)، كما يقول حسن حنفي، وأركون، ونحوهم. . .

ومن هنا تجاوز التصنيف كونه :

إسلاميون ـ مقابل ـ علمانيين صرحاء، إلى كونه :

إسلاميون أصوليون (متطرفون) ـ مقابل ـ تقدميين أو مفكرين إسلاميين مستنيرين.

٢ ـ السلفية والتطور في الفكر الغربي :

تعني لفظة (Precedince) التقدم الزمني، كما تعني التقدم المنطقي؛ أي التفوق والتصدر، ومن ثم جاءت لفظة (Precedent) لتقع على المتقدم زمنياً على غيره (السلف بالنسبة للخلف)، وعلى الشيء المتقدم في أهميته وقيمته على سواه[١].

والسلفية هي الاتجاه الذي يربط بين المعنيين، فيتصور أن السلف (المتقدمين

(١) انظر: المورد ص: ٧١٥.

زمنياً) أعلى قيمة من اللاحقين :

* أسلاف القبيلة بالنسبة لرجال المؤسسات العصرية ـ كما في الرؤية القبلية ـ.

* ورجال الدين الملتزمين الأوائل بالنسبة لذوي التوجهات التالية التي قل احترامها للدين، أو ساء تفسيرها له ـ كما في الرؤية الدينية . . إلخ.

كما أن السلفية تعني الاتجاه الذي يجعل الأولوية للمتقدم على المتأخر ، سواء كان نظاماً سياسياً، أو طقوساً دينية، أو أعرافاً اجتماعية ، أو غيرها، بحيث يكون السالف هو الأصل ، والأصل هو قمة الكمال، والمتأخر انحراف عن الأصل، أو نتاج نقص في تصوره وتمثله.

وقد برزت في أوروبا اتجاهات سلفية ـ خاصة في فرنسا ـ لدى بعض الفلاسفة الكاثوليك الذين يدعون إلى العقيدة السلفية مستهدفين تحطيم مبادىء القرن الثامن عشر في الاجتماع [(١)] .

ومن أبرز رواد الاتجاه السلفي لويس دي يونالد (ت ١٨٤٠م)، الذي يحارب دعوة أن العقل البشري يستطيع الوصول إلى الحقائق بقدراته الفردية. ويرى أن العلم الإنساني ينبغي أن يعول على الوحي المنزل من عند اللّه، والذي تناقله سلف الملة ، ومن ثم فهو يحمل على كل الفلسفات التي مالت عن الوحي، أو تنكرت له معتمدة على رؤاها الفردية .

ومثله جوزيف دي مستر (ت ١٨٢١م)، الذي يرى ضرورة اعتماد عصمة البابا في أمر الدين، ويرى أن البروتستانتية التي أباحت النظر في الكتب المقدسة للجميع، هي بداية الشر التي أوجدت بعد ذلك الفلسفات المادية التي

---

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة ص : ٢٩٨ .

تنكرت للدين تماما، ويتفق (فليستي دي لامني ت١٨٥٤م) مع مستر، في أن البروتستانتية التي أباحت للعقل الفردي حق فحص الكتاب المقدس، كانت السبب في بلبلة الأفكار، ومن ثم الانزلاق إلى المذاهب الملحدة ، وإنقاذ الإنسان من التدهور هو في اعتماد الوحي الذي جاء بالدين الحق الذي يتلقاه كل جيل من الذي سبقه ، حتى ينتهي إلى الجيل الأول الذي تلقاه أول مرة، والذي هو بالطبع أعلم به منا، وأقدر على تمثله ممن جاء بعده من أجيال [(١)] .

ولعل هناك سلفيات أقل حدة في موقفها من فلسفة العصور الحديثة، بحيث لم تتنكر للعقل ، ولقدرته المعرفية ، وإنما أعطته مجالا يعمل فيه ، وهو العالم المادي مع صيانة الدين ممثلاً بعقائده، وطقوسه من تحليلات العقل التي قد تزدريها لقصورها عن هذه العقائد ـ كما يرى هؤلاء [(٢)] .

ولكن على الرغم من عدم موت الاتجاه السلفي ، بل تواصل انبعاثاته ، إلا أنه لم يؤثر في تيار فكر عصر النهضة في أوروبا الذي تجاوز الدين ، أو أنكره معتمداً على إبداعاته العقلية في صياغة شؤون الحياة، مستخدماً قانون التطور في مكافحة أي توجه سلفي، يرى أن الأصل السالف خير من الجديد الحادث .

نظرية التطور:

التطور بمعنى التغير، أمر يدركه الإنسان منذ القدم بحسه المباشر، ومن

---

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ٣٠٩ - ٣١٣ .

(١) انظر : ٧٧ تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ليوسف كرم ،الذي يرى أن سلفية توما الاكويني هي السلفية الحقة .

خلال تأمله في حركة الكون والاجتماع.

ولكنه في العصر الأوروبي ـ الحديث ـ سيصبح نظرية ذات مواصفات خاصة تحكم الأشياء بعد أن كان التطور موضوع تحكّم الأشياء.

الغرب في العصر الحديث اتجه إلى الطبيعة ـ بدلاً من الإنسان ، الذي كان مجال الاهتمام في العصور الوسطى ـ ولأن طبيعتها التغير فهي إذن قابلة للتغيير، وقام العلم التقني بعملية التغيير المتتابعة، وقدم تطبيقات عملية أكثر تقدماً بحيث إن ما جرى ليس مجرد تغير، وإنما هو تغير إلى الأفضل (تقدّم).

هذا التطور في مجال علم الطبيعة : فيزياء ـ كمياء ـ أحياء. . . الذي سخر لخدمة الحياة البشرية، أنتج تطوراً في أنماط هذه الحياة مركباً ، ومسكناً ، وملبساً ومأكلا.

ماذا بقي بعد ذلك من حياة الإنسان؟ .

بقيت العقيدة ، والقيم الخلقية، والنظم الاجتماعية.

كانت الكنيسة في أوروبا العصور الوسطى، تجعل التصورات العقدية والقيم الخلقية - في كتبها المقدسة ـ هي التي تحكم سلوك الإنسان ، ومن ثم تفاعله مع الطبيعة ؛ حيث أرهقت حياة الإنسان بتلك القيم والمبادئ.

فإذا عرفنا ، أن العلم التجريبي قام في أوروبا النهضة على مناوأة من الكنيسة له ، ومن ثم منه للكنيسة.

سهل علينا أن نتصور كيف سحب رجال التنوير نظرية ـ التغير التصاعدي ـ التطور من تطبيقات العلم التجريبي إلى حياة الإنسان العملية ـ كما مر ـ ومن ثم إلى عقائده وقيمه ونظمه.

بحيث إن تطور مستوى الإنسان المادي، يقتضي تطوراً في قيمه ونظمه، والنتيجة أن كل تطور في القيم والنظم، يعني أفضليته على ما سبق من قيم ونظم.

ليس هذا وحسب؛ بل إن القيم والنظم السابقة التي أنتجها وضع مادي يعيشه الإنسان في عصرها، لا تصلح لعصورنا التي تطورت وضعياتها المادية عن ذي قبل.

هذه السيرورة الفكرية برزت نتيجتها في تبعية القيم والعقائد والنظم، لترقي العقل البشري ـ أو مطوراته المادية ـ في فلسفات تفسر التاريخ دوّت في أوروبا وامتد تأثيرها إلى الأمم الأخرى، ومن أبرزها :

ـ الماركسية التي ترى أن منظومة الأديان والنظم الاجتماعية والقيم الخلقية، انعكاس للأوضاع المادية التي يعيشها الناس وإفراز لها، ومن ثم يصوغ الناس لهم قيمًا ونظماً في كل عصر مساوقة، ومحكومة بالمؤثرات المادية في دورتهم التاريخية التي يعيشونها.

ـ والوضعية ـ التي تجعل تصورات الناس عن الوجود تابعة لتطور العقل البشري، الذي تدرَّج ـ كما صور (أوجست كونت زعيم الوضعية) ـ من المرحلة اللاهوتية التي كان فيها طفلاً يتصور أن للوجود خالقاً ومدبراً فوق هذا العالم المادي.

إلى المرحلة الميتافيزيقية التي كانت فترة مراهقة العقل؛ حيث تصور أن هناك قوى فاعلة ذاتية في الأشياء.

ثم المرحلة الوضعية التي نضج فيها العقل، وصار يبحث في الأشياء من حيث كيفياتها، مستغنيـًا عن أي تصور يتجاوزها خارجياً، أو داخلياً.

والخلاصة : أن الفكر الأوروبي النهضوي جعل الكمال، أو الأفضلية مقارنة

للتجدد في حركة التاريخ الكوني والبشري ، فكل تفاعل أو صراع أو تناقض يُنتج جديداً ، يكون هذا الجديد أفضل مما سبق، ومن ثم صار التغير (التطور) موازيـًا للتقدم ، وأصبح « التوحيد بين هذين المفهومين ـ التطور والتقدم ـ وخلطهما كما لو كانا شيئاً واحداً ، جوهر الأيديولوجية الموجهة لكل النظام الجديد العصري »[١] .

ومن هذه الزاوية نظر الفكر الغربي العلماني إلى التراث الماضي وخاصة الديني منه، وإذا عاد إليه لدراسته ، فإنما هو لكشف تهافته في ضوء الفكر المعاصر ، ومن ثم لتجاوزه .

وفي هذا الإطار ، فإن الفكر الديني كلما تقادم في الزمن، كان ذلك زيادة في تخلفه حتى يصبح الفكر السلفي، وهو وعي رجال الدين الأوائل لتعاليم الوحي، في أدنى درجات القيم المعرفية .

أما الحركة السلفية ؛ أي الاتجاه الداعي لاعتماد فهم المتلقين الأوائل للدين فإنها حركة ارتداد رجعي تريد أن تعود بالوعي البشري المتصاعد؛ ليقف عند مستوى مرحلة فكرية تجاوزها الزمن بمراحل ، ومن ثم توصم بصفات منفرة، كالماضوية، والرجعية، والجمود ، والسقوط من الحركة الدينامية للحضارة . وبالسفسطة وبالتكلف في طرح أفكارها التي لا تلامس الوجدان بحكم انفصالها عن العصر الذي يعيشه الإنسان ويهتم بمجرياته[٢] .

مفهوم السلفية في الفكر العربي المعاصر :

يتفاوت المفكرون العرب المعاصرون في التصورات التي يقدمونها عن

---

(١) الوعي الذاتي برهان غليون ، ص: ٢٣ .

(١) إلخ الأوصاف التي يصم بها توينبي ونحوه السلفيات الدينية بالذات ، انظر: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية ـ مصطفى حلمي ١٢ وما بعدها .

السلفية .

هذه التصورات ـ التي غالباً ما تكون موظفة لموقف المفكر من الاتجاه السلفي :

١ فالسلفية عند بعضهم ـ وهم المنتسبون غالباً للسلفية ـ هي :

* الاتجاه الذي كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، والأئمة الأربعة ، ومن سلك منهجهم ، دون من انحرف إلى مسلك مبتدع كالخوارج والروافض والمرجئة والجهمية والمعتزلة .

* هي موافقة الرأي للكتاب والسنة وروحهما ، فمن خالفهما ، فليس بسلفي ، وإن عاش في عهد الصحابة الذين بهم ابتدأت السلفية منهجًا [١] .

* ويفصل القرضاوي في مفهوم السلفية :

فالسلف هم أهل القرون الأولى خير قرون هذه الأمة وأقربها إلى تمثيل الإسلام ، فهماً وإيماناً وسلوكاً والتزاماً .

والسلفية الرجوع إلى ما كان عليه السلف الأول في فهم الدين عقيدة وشريعة وسلوكا .

والرجوع إلى فهمهم للعقيدة في سهولتها ووضوحها ونقائها ، بعيداً عن جدل المتكلمين وأباطيل القبوريين ، وإلى فهمهم للعبادة في صفائها وخلوصها ، بعيداً عن العبادات الشكلية أو المبتدعة ، وإلى فهمهم للأخلاق في تكاملها وقوتها ، بعيداً عن شوائب التصوف الأعجمي وإلى فهمهم للشريعة في مرونتها ، وسعة آفاقها بعيداً عن جمود الحرفيين وتقليد المتعصبين ، وإلى فهمهم للحياة وثبات سننها ، وقيامها على العلم والعمل بعيداً عن أخيلة

---

(٢) انظر : معالم الانطلاقة الكبرى ـ عبد الهادي المصري ، ص: ٥١ ، ٥٢ .

الحالمين وأفكار السطحيين، وإلى فهمهم للإنسان باعتباره خليفة في الأرض مكرماً بالعقل مخاطبا بالتكليف [(١)] .

ولعله يُلحظ في تشريح القرضاوي لعناصر الفهم السلفي ، حضور الضد المخالف في كل عنصر.

ـ ومثل هذا التعريف المستحضر للضد ، تعريف الغنوشي راشد للسلفية بأنها : المنهجية التي تقوم على رفض التقليد المذهبي الفقهي والعقائدي ، والعودة في كل ذلك إلى الأصل ؛ الكتاب والسنة ، وتجربة الخلفاء والأصحاب والتابعين، ومحاربة الوسائط بين الخالق والمخلوق بتقديس الأضرحة والتقرب إليهم ومحاربة الطرقية والبدع في الدين، وتقوم هذه المنهجية أساساً على أولوية النص المطلق على العقل [(٢)] .

ـ الدكتور راجح الكردي في كتابه الاتجاه السلفي بين الأصالة والمعاصرة، يُفصِّل تلك المفاهيم المدمجة في تعريف السلفية ـ حينما يحددها من خلال معان ثلاثة :

* **سلفية زمانية** : تطلق على المجموعة المتقدمة من أمة الإسلام، الصحابة وتابعيهم بإحسان وتابعي تابعيهم من أهل القرون المفضلة، المشهود لها بالفضل في خبر الرسول ﷺ .

* **سلفية منهجية** : حيث كان لهؤلاء المتقدمين منهج في فهم الإسلام وكان هو المنهج الوحيد ، ثم جدت فهوم أخرى نتيجة دخول الأعاجم في الإسلام ودخول الفلسفة . . إلخ ـ ، ومن ثم أصبحت السلفية علامة التزام نهج الصحابة وتابعيهم في فهم الإسلام ، دون الفهوم المحدثة ، فكل من التزم هذا

---

(١) انظر : الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ، ص: ٢٥ .

(٢) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ص : ٣٠١ .

المنهج ، فهو سلفي مهما تقدمت العصور .

* **سلفية مضمون** : المنهج السلفي في أخذ النصوص وفهمها أثمر مواقف علمية وسلوكية ، وأهمها ما يتعلق بقضايا العقيدة المتعلقة بالله وسلطانه والقدر ونحوها، فمن التزم هذه المضامين مع ذلك المنهج فهو السلفي [١] .

ـ عزيز الحبابي يرى للسلفية جانبين :

* فهي حركة تطهير ترجع إلى المنابع الأولى (القرآن والسنة)؛ لتنقي الإسلام من كل ما علق به من خرافات وبدع صوفية ضارة .

* وهي كفاح من أجل فتح باب الاجتهاد، وإنقاذ المسلم من روح القطيع[٢] .

وخلاصة هذه التعريفات أو المقاربات لمفهوم السلفية ، ومثلها التعريفات التي ترد إلى تعريفات القدماء للسلف والسلفية [٣] الارتباط بالمعنى اللغوي للسلف وهم المتقدمون ، ولما كانت السلفية المقصودة بالتعريف سلفية إسلامية جعلت هذه التعريفات أصل معنى السلف، راجعاً إلى الصحابة وتابعيهم بصفتهم المتقدمين في الإسلام .

ولما كانت السلفية نسبة إلى أولئك السلف، حدَّد هؤلاء المعرفون وجهة هذه النسبة بأنها : ما كان عليه السلف من علم ودين، ويستشهد كثير منهم بحديث : «ما أنا عليه وأصحابي» .

---

(١) الاتجاه السلفي بين الأصالة والمعاصرة ١٢ - ١٦ .

(٢) الشخصانية الإسلامية ١٢٣ - ١٢٤ . وانظر : تفصيلا لعناصر السلفية في هذا الإطار ـ ظاهرة اليسار الإسلامي محسن الميلي ، ص: ٩٥ .

(٣) انظر : معالم الانطلاقة الكبرى ، ص: ٥١ .

وقد يحللون السلفية إلى عناصرها المنهجية أو المضمونية ـ كمن يرى السلفية : تطهير الإسلام مما ألحق به من البدع ، وفتح باب الاجتهاد الذي تحمل به أفعال العباد على أحكام الكتاب والسنة .

وهناك من يُفصِّل أكثر ، بل هناك من يتجه إلى سرد مقولات عديدة تمثل الهيكل الإيماني للاتجاه السلفي في مضمون العقيدة أو منهجها[١] .

[٢] بإزاء ما سبق نجد مفكرين آخرين يتسع لديهم مفهوم السلفية :

* فهو :ـ لدى بعضهم ـ الارتداد إلى الماضي ، والتشبث بأصول سابقة في عصور لاحقة .

وعليه : فكل قراءة للواقع أو للمستقبل تريد أن تقيمه على مرجعية سابقة ـ لم تنبثق من هذا الواقع ـ فهي قراءة سلفية .

نجد هذا عند الدكتور محمد عابد الجابري . الذي يصف مشروعات النهوض العربي كلها بأنها سلفية :

ـ فهي إما سلفية دينية ، ترى أن إثبات الذات وتحقيق النهوض لا يتحقق إلا بالعودة إلى الأصول الدينية عقيدة وشريعة والانطلاق منها .

ـ أو سلفية استشراقية ، ينظر أصحابها ـ وهم الليبراليون العرب ـ إلى التراث العربي والإسلامي من خلال رؤية الغرب له ، ومن ثم يقرؤون هذا التراث قراءة أوروباوية النزعة ؛ أي ينظرون إليه من منظومة مرجعية أوروبية .

---

(٢) انظر : السلفية محمد عمارة ضمن موسوعة الحضارة الإسلامية ٣٨٣ المجلد الثاني ؛ حيث يقدم سرداً مكثفاً لما يقرره السلفيون مثل : الإيمان قول وعمل ـ القرآن كلام الله غير مخلوق ـ الصفات حق كما وردت في النصوص دون رأي أو تأويل ـ لا خوض في عالم الغيب ـ الرؤية حق ـ علم الكلام منكر . . . إلخ .

ـ أو سلفية ماركسية ، ينظر من خلالها اليساري العربي إلى التراث مفسراً إياه على أنه انعكاس للصراع الطبقي من جهة ، وميداناً للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى[١] .

* فإذا ما انحصرنا في دائرة الإسلام ، وجدنا السلفية أنماطاً ـ فهناك سلفية سنية ، وسلفية شيعية ، وسلفية زيدية ، وسلفية إباضية . هذه السلفيات تعني الاتجاهات الفكرية التي اختارتها كل منها ، وسارت عليها كما يرى العروي .[٢]

وفي الإطار نفسه يرى محمد أركون أن السلفية تتمثل في إدعاء الانتساب إلى الرسالة القرآنية وتجربة المدنية ، وفي هذا الإطار جرت مزايدات بين المدارس الثيولوجية والقانونية ، من سنية وشيعية وخارجية ومالكية وحنفية وشافعية وحنبلية ، فضلاً عن رؤساء الزوايا الدينية الذين يسعى كل منهم لبيان أنه أقرب من غيره نحو تمثل رسالة القرآن وتجربة الرسول[٣] .

ولهذا صارت السلفية مرادفة للتراثية عند برهان غليون ـ التي تراهن على إحياء التراث الإسلامي كعنصر أساسي وضروري لمواجهة مشاكل النهضة والتقدم والحضارة ، وهي تنطوي على سلفيات ، منها من يرى التراث الضروري للنهضة هو الدين الإسلامي بصفته تعاليم ، ومنها من يدخل الأعراف والتقاليد[٤] .

كما ينقسم أصحابها لدى محمود أمين العالم إلى سلفيين متزمتين ، مقابل

---

(١) انظر : نحن والتراث ، ص: ١٢ - ١٦ .

(٢) انظر : عبد الله العروي ، ثقافتنا في ضوء التاريخ ١٩٢ .

(٣) انظر : محمد أركون ـ الفكر الإسلامي قراءة علمية ـ ترجمة هاشم صالح ، ص: ٧٩ .

(٤) انظر : برهان غليون ـ اغتيال العقل . . . ٢٨ .

سلفيين يتسمون بالتفتح والاستنارة [١] .

والسلفية بهذا المعنى الواسع المستغرق لكل الفرق والمذاهب المنتسبة للإسلام، المتشبثة بشيء من التراث الإسلامي ـ أيًا كان صدق إسلاميته من عدمه ـ تقابل الحداثة بمفهومها المذهبي الذي يحسم طريق النهوض للأمة بأنه (ليس في الرجوع إلى تراث قديم، بل إن مصدره الوحيد أن نتجه إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا لنا بالعطاء)[٢] .

والذي تطرف إلى المطالبة بتغيير عقائد الناس وتحطيم الأيديولوجية التقليدية، وسوق الأمة في اتجاه الحداثة كما يريد أدونيس [٣] .

ولهذا انتهت هذه الحداثة بالخروج على الإسلام نهائياً وبرفض تراثه، بل وبالتضحية بذات الأمة وبهويتها كما في الماركسية عند عبد الله العروي[٤] .

* ولو تساءلنا :

السلفية بمعناها الأخص الذي قال به السابقون في الفقرة السابقة، بصفتها اتجاهاً خاصاً بين الاتجاهات المنتسبة إلى الإسلام ـ عبر تاريخ يرتكز أكثر من غيره على النصوص وفهوم الصحابة .

السلفية بهذا المعنى، هل هي غير متصورة لدى هؤلاء؟ .

* لكان الجواب : بلى هي متصورة .

وهي إحدى أنواع السلفية بالمعنى السالف، الذي يدخل في السلفية كل الاتجاهات المنتسبة للإسلام .

---

(١) محمود أمين العالم ـ الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ٢٣٨ .

(٢) تجديد الفكر العربي ـ زكي نجيب محمود ١٢ وانظر : اغتيال العقل ١٩٤ .

(٣) انظر : الثابت والمتحول ـ أدونيس ١/ ٢٤٠ .

(٤) انظر : اغتيال العقل ١٩٨ .

وإذا كان التقسيم قد تم بناءً على تصنيف وصفي، فإننا سنجد أن هذه السلفية تحظى أكثر من غيرها من الأقسام، بصفات النقد الأكثر حدة، كالتزمت والجمود، وفقدان الرؤية الاجتماعية، والأرثوذكسية، والنصوصية. . . إلخ.

ولكن هذه السلفية بهذا المعنى لا يُمسَك بها من زواياها الثابتة خلال مراحلها التاريخية، وإنما يُركّز على جانب انفعالها مع العصر والظروف التي تظهر فيها [(١)] .

لهذا يرى عبد اللّه العروي أنه: رغم تستر السلفية بالماضي وزعمها أنها تحمل في أدوارها المختلفة منطقاً واحداً؛ إلا أنه لا يمكن لنا دراستها إلا مرتبطة بالزمن الذي ظهرت فيه، متمثلة بانفعالها في ذلك العصر، وعلى هذا «يصبح من الواضح أن سنية محمد عبده، غير سنية ابن تيمية، وسنية حسن البنا، غير سنية رشيد رضا» [(٢)] .

ـ أما الدكتور الجابري في كتابه (المغرب المعاصر)، فيؤرخ لسلفيتين تعاقبتا عليه في العصر الحديث:

* السلفية الوهابية:

التي وفدت من المشرق، وتبناها السلطان محمد بن عبد اللّه في أواخر

---

(١) ولعل السبب هو انفعال كثير من المفكرين العصرانيين ـ خاصة الماركسيين ـ بنظرية التطور التاريخي، التي ترى الأشياء بما فيها الثقافة والعلوم الإنسانية والقيم والسلوك من خلال صيرورة تاريخية لا تقف، أي في تطور دائم ومن ثم تغير ولو اتفقت الأسماء.
ومن هنا يسقط اعتبار الجوانب الثابتة في الأشياء، لأنه لا يُسلّم بمبدأ الثبات أصلاً.

(٢) العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ ١٩٥، وهو يستخدم سنية وسلفية بمعنى واحد. ويعلل منهجه هذا بأنه لو اعترف للسلفية بما تزعمه من وجود ثوابت فكرية في عصور متغايرة لكان قد رفض بالبداهة الدراسة العلمية التاريخية الاجتماعية ليدخل في مجال الفلسفة التأملية والدعوى السياسية» نفس الصفحة.

القرن الثامن عشر؛ حيث نهى عن كتب علم الكلام، وحارب التصوف البدعي، وربط الناس بالقرآن والحديث وكتب الفقه.

* السلفية الجديدة ـ الليبرالية (الوطنية):

وهي التي اكتسحت المغرب حينما فرضت عليه الحماية ١٩١٢م، ومرتكزها المصلحة العامة والتجديد في كل مظاهر الحياة، ومن ثم الاجتهاد لإيجاد أحكام ملائمة للمستجدات، وتحارب البدع بصفتها عوائق عن تمثل الإسلام وتحقيق النهوض، ومن أبرز رجالها علال الفاسي ـ رحمه الله[١].

ـ ومن بحوث ندوة " الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي " التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، يستخلص لنا الدكتور مصطفى الفيلالي تصوراً عن أنماط السلفية:

* ابتداء من السلفية الطرقية التي كانت تتوخى منهج الأوائل في سلوكهم وعلمهم، ثم داخلتها البدع.

* فالسلفية الوهابية الواقفة مع النصوص المحاربة للبدع.

* فالسلفية الإصلاحية المفتوحة، التي تتمسك بالنص، ولكنها لا تنفي الاجتهاد، وتجعل النصوص الشرعية إطاراً فكرياً مفتوحاً للاجتهاد، قابلاً للتأويل في مقاصده.

* وأخيراً سلفية الحيرة المؤمنة، التي تطورت مما سبق إلى تقديس للعقل وإيمان بواسع قدراته مع عدم نفي منزلة الوحي، وهي تشعر بضغط الواقع البشري المتغير البعيد عن الدين، وبضرورة اعتماد الوحي الثابت لتحقيق الإسلامية[٢].

(١) انظر: المغرب المعاصر ـ محمد عابد الجابري ١٣، ٢٢، ٢٧.

(٢) انظر: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ٣٦٥، وانظر: محمد عمارة ـ «العرب والتحدي ٢١٨».

هكذا نجد: أن السلفية لدى هؤلاء العصرانيين العرب غير محددة المعالم بصفتها منهجية ذات قواعد ثابتة متميزة، أو مذهبية ذات أصول راسخة محددة، بحيث يستطيع الناقد أن يحكم على المنتسبين إليها، والمتشبثين بشيء من مقولاتها من خلال هذه القواعد والأصول، بصدق الانتساب من عدمه.

لقد انعكس الأمر لدى هؤلاء، فصار يحكم على السلفية نفسها من خلال المنتسبين إليها أو الآخذين بشيء من مقولاتها، على أنهم يمثلونها، وبالتالي تتعدد تمثلاتها، فالمضمون متطور متغير والثابت هو الاسم (السلفية).

ومعلوم أن الناظر في السلفية من خلال هذا المنحى، سينتهي إلى أن: «مصطلح السلفية من المصطلحات التي يحيط بمضمونها الغموض، أو عدم التحديد»[١].

وأنها صارت ـ كما يقول أحدهم ـ كالشبكة المعقدة « فيما تفرعت إليه من تيارات وفيما لحقها من التطورات الباطنة حتى لقد أصبح من الواجب أن نتساءل عن أي سلفية نتحدث وأياً من أطوارها نعني؟)[٢].

٣ إزاء ما سبق كله من تصورات عن السلفية واضحة أو غامضة، نجد من ينكر وجود أي سلفية لا في عصرنا ولا في عصور سالفة، معتبراً السلفية ظرفاً زمانياً في التاريخ الإسلامي قضى وانتهى، وبالتالي فليس منهجاً أو مذهباً يُعتصم به، أو ينتسب إليه.

في هذا الإطار وضع الدكتور محمد سعيد البوطي كتابه (السلفية مرحلة

(١) عمارة: موسوعة الحضارة الإسلامية ٢/ ٣٧٥.

(٢) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ٣٥٥.

زمنية مباركة لا مذهب إسلامي).

حيث يرى أن لفظة السلفية مبتدعة في العصر الحديث، رفعتها حركة الإصلاح الديني في مصر؛ حيث جعلها كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده شعاراً لحركتهما النهضوية، ثم جعلها أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب مرادفة للوهابية، للإيحاء بأن لهم جذوراً في السابق الإسلامي... أما مضمون السلفية - كما يستخلصه البوطي من فكر المنتمين إليها وسلوكهم - فهو: مجموعة أفكار اعتقادية، وأحكام سلوكية تم تجميعها من التراث الإسلامي الذي وضعه العلماء السابقون، ولم يجر هذا التجمع أو الانتقاء بناءً على فحص علمي، وإنما اعتماداً على أمزجة هؤلاء المنتمين.

ويرى البوطي أن السابقين في التاريخ الإسلامي من جميع الطوائف والفرق المهتدية والضالة سلف، ومن ثم فكل من أخذ بشيء مما جاءت به فهو سلفي؛ ولأن الفكر البشري يعيش في تواصل وتراكم، فلا جرم أن كل اتجاه؛ بل كل فكر يظهر اليوم له حق الانتساب للسلفية أياً كان.

وهكذا ننتهي مع البوطي في أمر السلفية إلى ما بدأنا منه مع العصرانيين، من حيث المعنى الحرفي للفظ السلفية الذي يعني الانتساب للسابق أياً كان، وفي أي مجال[1].

٤ السلفية عند مجموعة من العصرانيين، لا يمكن تعريفها إلا من خلال مجموعة من الصفات التي تكشف تناقضها مع العقلانية المعاصرة بمختلف وجوهها.

ولهذا فالسلفية هنا:

---

(١) انظر: كتاب البوطي (السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب إسلامي) خصوصاً ٢٣٥.

«قفز على الواقع ، وإلغاء لمفهوم الزمان ، وإنكار لعوامل التغير والتطور في المجتمع ، وإرادة الوقوف عند نموذج واحد من النماذج الفكرية هو نموذج مجتمع الصحابة والسلف الصالح ـ عمادها فهم ماضوي يعتبر أولوية الثوابت على المتغيرات واتخاذ النص بديلاً من الواقع» (١) .

والسلـفـيـة هـي الزعـم بأن تراثنا هو عزنا وفخرنا ، وأن فيه حل جميع مشكلاتنا الحاضرة ـ إنها كما يرى حسن حنفي ـ ارتداد إلى الوراء ، وتضحية بالعقلانية الفلسفية التي تصلك بالحقيقة دون حاجة إلى سند من النصوص ، وبها نكون «قد رجعنا إلى الوراء وألغينا هذه الخطوة التي نعرض فيها المعنى المستقل الذي يحتوي على يقينه الداخلي ، ورجعنا إلى قال اللّه وقال الرسول»(٢) .

والسلفية حالة انكفاء على الذات في موقف دفاعي لا يعى العلاقة بأوروبا إلا من خلال الحروب الصليبية ، ولأن السلفية تفتقر لبرنامج اقتصادي واجتماعي ، أصبحت مجرد رد أخلاقي على قضايا سياسية واقتصادية .

وهي حالة من الخواء الفكري بدليل العودة إلى السلف الصالح ، والشعور بالضعف تجاه العلم الحديث ، ومكاسب الفكر الأوروبي «فالسلفية باختصار هي هيمنة الماضي على الحاضر وغياب العقل واعتماد النقل» (٣) .

وأخيراً ، فإن السلفية هي : المثالية المبتورة من الواقـع بتطوراته وتطلعاته هي ـ كما يعرفها حمزة الأسود ـ تشخيص للواقع بمعايير الخير والشر والإيمان

(١) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ٣٥٥ .

(٢) التراث والتجديد ـ حنفي ١٨٢ .

(٣) المساهمات العربية المعاصرة ، مسألة المثقف العربي ـ منصف وناس ـ ضمن كتاب الانتلجنسيا العربية ٢١١ .

والإلحاد، دون وعي بمقتضيات الواقع [(١)] .

مثل هذا التصوير ـ أو التعريف ـ للسلفية من خلال حشد من الصفات المنفرة عنها، يعبر عن موقف أيديولوجي مبدئي منها، قائم على كونها مناقضاً للموقف العصراني الذي يتخذه هؤلاء.

وهو تعريف انفعالي ـ شبيه بالمهاترات الصحفية- لا يمثل نظراً موضوعياً في السلفية يكون أساساً يُحكَم لها أو عليها من خلاله.

ولولا أن بعض العصرانيين لا يقدم أي تعريف للسلفية، إلا تلك الصفات لما سقته هنا؛ لأن موقعه في الموقف من السلفية، أو الاتهامات الموجهة عليها.

٥ بقي أن أشير في ختام هذه التصورات التي يعرّف أصحابها السلفية بها أو من خلالها، إلى تصور جديد للسلفية لا يختلف نظرياً عن السلفية بالمعنى الأول لها، وهو أنها: اعتماد القرآن والسنة مصدراً أولياً للعلم والعمل، والأخذ بفهوم الصحابة لما جاء به هذان المصدران خاصة في قضايا الاعتقاد.

أما في الجانب التطبيقي، فقد تركز جهد هذه السلفية الجديدة في مقاومة التعصب المذهبي الذي وقف فيه أتباع بعض المذاهب عند مقولات مذهبهم على أنها الحق، ومن هذا المنطلق صارت تدعو إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة، ونقد جزئيات كل مذهب في ضوء النصوص، وكانت النتيجة أن توفرت في كل بيئة من بيئات المسلمين على بعض الجزئيات، سواء في حركات الصلاة أو اللباس أو

---

(١) انظر: ظاهرة اليسار الإسلامي ٤٠ .

غيرها، تخالف فيه المذهب القائم بناء على اجتهاد بعض روادها في فهم النصوص، وبما أن ما يخالف هذه الجزئيات لا يستند إلى النصوص ـ في تصورها ـ وهو من شؤون التعبد، فهو ابتداع في الدين.

ومن تطبيقاتها، مطالبة العامة بمعرفة أدلة ما يتلقونه من أحكام يسألونها أهل الذكر من العلماء.

ومن تطبيقاتها لدى بعضهم، محاربة الاجتهاد في تحليل الواقع الإنساني لتطبيق أحكام الشرع عليه تحليلاً وتحريماً وصحة وفساداً، ومعالجته كي يفيء إلى شرع اللّه ـ محاربته ـ إما بحجة أن هذا الواقع قائم على انحراف عقدي ساقط أساسًا ومن الغفلة التشاغل به، أو بحجة أن الدين جاء للبناء التأسيسي لا لإصلاح أوضاع قائمة، ومن ثم فمعالجة الواقع الحياتي انشغال عن العلم الشرعي، وإشغال للناس عنه.

ونظراً لوجود تيارات فكرية لا تتفق مع هذه التطبيقات ـ أو مع الحدة في الدعوة إليها على الأقل- فقد أدى ذلك إلى زيادة التشبث بها، حتى أصبحت السلفية لدى هؤلاء:

* أخذاً بجزئيات عملية ـ تخالف المذاهب أو بعضها.

* مطالبة المفتي بنصوص الكتاب والسنة على كل ما يفتي به ـ من قبل المستفتي- ولو كان عامياً.

* الوقوف عند النصوص، وفهمها، ورفض معرفة الواقع.

ولقد كان هذا التصور ـ أو بعضه ـ للسلفية، منطلقاً تبريرياً لهجوم مخالفي

السلفية بمعناها الأصيل عليها .

حيث يبررون هجومهم بأن هدفه : "أولئك الفتيان الذين يتناولون كتب الأحاديث النبوية، ثم يحسبون أنهم أحاطوا بالإسلام علما بعد قراءة عابرة أو عميقة . . والذين يحاربون الفقه المذهبي لحساب سلفية مزعومة عرفت من الإسلام قشوره، ونسيت جذوره" . (١)

ولهذا يصورون السلفية موجهين إلى ترائيها في الواقع اليوم، بأنها تمسُّكٌ بقائمة من الآراء الاجتهادية المنتقاة، ودفاع عنها وتسفيه للخارجين عليها ووصفهم بالبدعة والابتداع، قد تكون آراء فقهية ، أو سلوكية ، أو اعتقادية(٢) .

خلاصة :

هذه تصورات كثيرة في الساحة اليوم عن السلفية، وقد لحظنا أن عامة التعريفات التي قدمها المفكرون المعاصرون عن السلفية ـ باستثناء الموالية لها ـ تعريفات معيارية، مبنية على مسبقات المخالفة أو الرفض لها، مما جعلها ـ لدى كثير منهم ـ مجموعة من الصفات السلبية العائقة عن كل تقدم وارتقاء .

كما لحظنا الانفعال بالنظرة التاريخية ـ لدى الغرب ـ التي لا ترى الأشياء إلا في تغيرات متوالية، قد يحمل الجديد منها بقايا من القديم، ولكنه يصوغها في إطار بنيته الجديدة، فالقديم يذوب في الجديد لا أن الجديد يوائم كيفيته مع القديم الأصل الصالح للزمن الجديد ، وكانت النتيجة أن أغفل هؤلاء حينما درسوا السلفية، الأصول المنهجية والموضوعية الثابتة لدى الأجيال السلفية،

---

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ـ الغزالي ١١٠ .

(٢) انظر : ص ٢٣٧ من كتاب السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي ـ البوطي .

وركزوا على المواقف الحركية البارزة لدى الأعلام، والاتجاهات المنتسبة للسلفية، وهي المواقف التي تحكمها الظروف والتحديات المعينة في زمان ومكان ما، وتتغاير من علَم، أو دعوة سلفية إلى أخرى. هذا فضلاً عن نسبة الصدق في المنتسبين للسلفية والحاملين شعارها، ومن هنا صارت السلفية سلفيات كثيرة ـ كما مـــر ـ

وينبغي أن يفهم أن ليس مرادي ـ هنا ـ الاحتجاج على دراسة المواقف الزمنية لأعلام السلفية ودعواتها.

كلا؛ إن دراسة هذه المواقف والمعالجات التي تجتهد بها السلفية لإصلاح الأوضاع، أمر جد مطلوب لصالح السلفية أولاً، ولصالح الواقع المعالج ثانياً، ولصالح الناقدين من التيارات الفكرية أخيراً.

لأن هذه المواقف على الرغم من ارتكازها على مسلمات إيمانية ـ لدى السلفيين على الأقل- إلا أنها في ترتيبها، وتوقيتها، وتنفيذها، وتصوير الواقع المتجه إليه بها، وإصدار الأحكام العينية التي تُبنى عليها هذه المواقف ؛ كل هذه اجتهادات بشرية غير معصومة عن الخطأ.

لكن مشكلة هذه التعريفات التاريخية أنها تعرّف السلفية من خلال بعض آثارها، ومواقف دعاتها، دون مقوماتها وأصولها، مع أن هذه الآثار والمواقف، قد لا تعكس حقيقة المقومات، والأصول، والتعريفُ كما هو متقرر؛ هو ما به يتميز المعرّف، ويشتمل على جميعه بحيث إذا سمعه إنسان لا يعرفه قبل ذلك؛ قام في ذهنه تصور كلي لهذا المعرف[1].

ولا ريب أن هذا التصور لا يمكن أن يعكس الحقيقة، إلا إذا بني على أسس المعرّف وثوابته.

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي ١/ ٣٤٠.

وعليه، فإن أحرى تعريف للسلفية بأن يعكس حقيقتها، هو الذي يصورها من خلال أصولها وقواعدها المنهجية والموضوعية، لا من خلال مواقف، أو سلوكيات قد يكون حملها على السلفية خطأ، وقد تتفق فيها اتجاهات متباينة الأصول والمنطلقات، لكن الظروف تقارب أحياناً الأحوال.

وإذا كانت السلفية ـ بصفتها اتجاهاً متميزاً بين الاتجاهات المنتسبة للإسلام «اتجاها مازال متواضعاً ولكن صادر عن عزم وسائر بطموح ويقين نحو آمال كبار في خير الأمة» كما يلحظ الحبابي [1].

فإن من الضروري المبادرة لدراستها في جوانبها التجريدية والتاريخية لمعرفة حقيقتها . ومن ثم إمكاناتها في الرقي بالأمة، وجوانب النقص لسدها ووقايتها من التعثر.

وبلا مراء، فإن التعريف هو الباب الذي يزدلف منه كل متجه للتعامل مع الأشياء، فإذا كان التعريف صحيحاً، بدأ الدارس خطواته على أساس صحيح، وإلا أصبح كالسندباد الذي رأى جسماً كبيراً كالقبة، فلمّا لم يعرف ما هو أخذ معوله، وبدأ يحفر فيه.

وكان كلما وصل إلى طبقة من طبقاتها المختلفة اللون والكثافة، رمى به التصور بعيدا، ولو عرف ابتداء أنها بيضة طائر كبير، لسهل عليه، فَهْم عناصرها وطبقاتها.

والمنهج السليم للوصول إلى مفهوم صحيح عن السلفية، لابد أن يرتكز على أمرين هما:

* التعرف عليها من خلال أصحابها ـ كما يقدمونها ـ لا المعاصرين فقط، بل والغابرين منهم بالأولى، وخاصة قياداتهم البارزة الذين تبلورت بهم

---

(١) الشخصانية الإسلامية ـ عزيز الحبابي ١٢٥.

تاريخياً كأحمد بن حنبل والشافعي وابن تيمية وتلاميذه، ومحمد بن عبد الوهاب والشوكاني ونحوهم، ممن يتفق على سلفيتهم متابعوهم ومخالفوهم.

* الانطلاق في التعريف من أساسياتها المشتركة، وأصولها الثابتة التي توارثها أتباعها عبر الزمن، دون إغفال مواقف روادها المجددين، بصفتها تمثلات سلفية مرتبطة بظروفها وأصحابها، على أن تكون الأساسيات هي الأصل الذي ترد إليه تلك المواقف.

السلفية ـ موضوع البحث :

بعث الرسول محمد ﷺ إلى الناس بدين الإسلام المتمثل في أصول إيمانية اعتقادية، وشعائر تعبدية وشرائع عملية في نظم الحياة البشرية كلها.

يقدمه لهم من خلال مصدرين مستمدين من علم الله، هما القرآن الكريم والسنة الشريفة، قولاً أو فعلاً أو تقريراً من النبي محمد ﷺ، وتلقى الصحابة من الرسول ﷺ هذه التعاليم بوعيهم اللغوي الأعلى ـ بالنسبة لمن بعدهم ـ ثم تمثلوا هذه التعاليم في واقع حياتهم الفردية والاجتماعية، والنبي محمد ﷺ بينهم يشرف على هذا التمثل مقيماً أوده ساعياً به إلى الكمال، حتى أذن الله بكمال الدين المنزل المرضي من الله لعباده، وأشهد محمد ﷺ ربه في أكبر جمع إسلامي في عهد النبوة الشريفة على أدائه الأمانة، ووفائه بالبلاغ.

ولم يترك ﷺ أمته من بعده نهباً لتيارات الشر، تأخذ بها المسالك، وهو الذي يعلم بعلم الله ما ينتظر هذه الأمة من كيد وفتن، وإنما رسم لها منهاج السلامة، وحدد لها مقبض الاعتصام الذي به تكون مستقيمة على الدين حصينة من الزيغ، وإن كثرت الأعاصير حولها، وإن تباعدت بها العصور عن

عهد النبوة المشرق.

* أوصاها أولاً، بالتزام القرآن الكريم المحفوظ بحفظ اللّه على مر الزمان، وسنته الثابتة قال ﷺ: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب اللّه تعالى، وسنة رسوله»(١).

* كما أوصاها ثانياً، باتخاذ تطبيقه، وتطبيق الصحابة رضوان اللّه عليهم للإسلام فهماً وعملاً نموذج الاقتداء والتأسي في فهم الإسلام وتحقيقه «ما أنا عليه وأصحابي».

* كما أوصاها ثالثاً، بأن تحذر من تجاوز هذه الخطة في تدينها للّه، ولو بحسن قصد، وهنا كشف لها ﷺ صوراً من عمليات الإغواء التي ستواجهها، وصنوفاً من الغوايات التي ستشيع في ساحتها التي يجمعها على الرغم من اختلاف مصادرها المعرفية، ومناهجها الفكرية، ومجالاتها الحركية في العقيدة، أو العبادة، أو الأخلاق، أو النظم... إلخ. يجمعها هجر القرآن والسنة، والتعويل على غيرهما في التدين، أو التشريع للحياة الإنسانية ـ أو على الأقل ـ عدم التزام هدي الرسول ﷺ، أو هدي الصحابة في تلقي الوحي، وفهمه، والعمل به، والركون إلى منهجيات مخالفة لذلك الهدي، تكون هي أساس نظرهم لتعاليم القرآن والسنة وفهمهما.

ولقد بدأت بوادر الانحراف، والصحابة رضي اللّه عنهم ما زالوا أحياء، فكان الناس يعرفون انحرافها من خلال عرضها على هدي الأصحاب القائمين بينهم، أو استهدائهم فيها.

ثم بعد ذلك صار الانحراف يتسع، ويتشكل في تيارات فكرية = فرق = طوائف تستهوي الناس، وتسلك بهم سبلاً مختلفة، ولكن هذا الانحراف على الرغم من اتساعه وكثرة تشكلاته، لم يستطع تدمير ذلك الهدي لا في أصوله،

(١) أخرجه الموطأ وفي هذا أحاديث أخرى، انظر: جامع الأصول ١/ ٢٧٧، ٣/ ٤٦٥.

ولا في نماذجه المثالية، التي تواصلت مع الزمن يتلقاها فئات لاحقة من فئات سابقة؛ لتقف عند النموذج الأول : ما عليه الرسول ﷺ وأصحابه.

وكلما تطورت المعارف ، وفنون العلم، وكثرت صور الفتن وتياراتها وإيغالها في الانحراف، زاد ذلك في تميز هذا الهدي، وتحدد معالمه ووضوح أهدافه ومواقفه، من كل ما يموج في ساحة الأمة المسلمة من خلال الدعاة إلى هذا الهدي، الناشرين له المحامين دونه، ولأن هؤلاء الدعاة لم يُنشئوا هذه المعالم، و إنما تلقوها من متقدمي الأمة صحابة رسول الله ﷺ ، الذين يمثلون سلفاً لهؤلاء ـ لذا ـ وصفت هذه المعالم بمنهج السلف أو هدي السلف، أو السلفية ونسب دعاتها إلى السلف فسموا بالسلفيين .

وعلى هذا ، فالسلفية بإيجاز هي :

الاتجاه المقدم للنصوص الشرعية على البدائل الأخرى منهجاً وموضوعاً، الملتزم بهدي الرسول ﷺ، وهدي أصحابه علماً وعملاً، المطرح للمناهج المخالفة لهذا الهدي في العقيدة والعبادة والتشريع.

ولعل في المبحث التالي ـ مقومات السلفية ـ ما يكشف المنظومة السلفية، فيتضح هذا التعريف الموجز .

* * *

ثانياً : مقومات السلفية

بناءً على الأساس الذي ترتكز عليه السلفية في التعريف، وهو اعتمادها على النصوص الشرعية في قضايا المنهج والموضوع اعتماداً أولياً، فإن مقومات السلفية تتمثل في كل مقررات هذه النصوص في القرآن الكريم، والصحيح الثابت من سنة الرسول ﷺ .

ولكن عامة الفرق الأخرى ـ المنتسبة للإسلام ـ لا تقول عن نفسها إنها ترفض هذه النصوص أو شيئاً منها، بل تزعم أنها تسعى لخدمتها وتدور في فلكها، وترى أن خلافها مع السلفية إنما هو في منهج التعامل مع هذه النصوص، ومن ثم في النتائج الموضوعية المختلفة بينهم ـ السلف والفرق الأخرى ـ نتيجة اختلاف المناهج.

لهذا كان اهتمام رواد السلفية ابتداء من الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل في تنظير مقومات السلفية في منهجية التعامل مع النصوص في عناصر الاعتقاد التي حدث فيها الاضطراب في عصرهما، وظهرت فيها الرؤى المخالفة لمعتقد السلف غلواً أو تفريطاً.

ثم تواصل اهتمام العلماء بذكر هذه المقومات، مركزين على ما اضطرب فيه فكر الناس واختلفوا فيه.

وحينما جاء الإمام ابن تيمية سعى لإقامة نسق علمي للسلفية، يركز على المنهاج أكثر من تركيزه على الموضوعات بحكم أولويته عليها في مثل : درء تعارض العقل والنقل، ونقض المنطق، والرد على المنطقيين، ونظر بعض القواعد العامة في مثل: الرسالة التدمرية.

وفي العصر الحديث هبَّ رجال السلفية يبرزون مقومات سلفيتهم، إما

باستعادة ما قرره الأسلاف عن طريق الجمع والتنظيم بحسب حالة العصر الفكرية، كما فعل الشيخ عبد الرحمن السعدي في كتابه (طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط والأصول)، و (القضايا الكلية للاعتقاد في الكتاب والسنة) لعبد الرحمن عبد الخالق ونحوهما.

أو من خلال الانطلاق من المنحى الشمولي للسلفية الذي أساء فهمه الآخرون، بل بعض المنتسبين للسلفية حينما تصوروا أن السلفية محصورة بتفرداتها في قضايا الاعتقاد ـ إلهيات ونبوات وغيبيات ـ بل ربما حصرها بعضهم بجزئيات قليلة من هذه الجوانب تميز بها السلف عن غيرهم كإثبات الصفات والرؤية، وإنكار القول بخلق القرآن، وموقفهم في مسألة الإيمان ومرتكب الكبيرة ونحوها.

هذا التصور المختزل للسلفية من بعض أتباعها فضلاً عن مخالفيها، دعا بعض السلفيين إلى محاولة إعادة تنظير لمقومات السلفية بصفتها منظومة شاملة لحياة الإنسان الفكرية والسلوكية.

ها هو أحدهم يبرر تأليفه في معالم السلفية في شمولها الواسع، بمكافحة ذلك الفهم الجزئي الخاطئ.

يقول محمد عبد الهادي المصري في كتابه (أهل السنة والجماعة ـ معالم الانطلاقة الكبرى): «إن تعبير أصول أهل السنة والجماعة قد تقلص -وللأسف الشديد ـ أمام عوامل كثيرة تاريخية وسياسية واجتماعية مختلفة، لكي يصبح معبراً في النهاية ـ عند الكثيرين ولأول وهلة ـ عن جانب واحد من الجوانب المتعددة، والغنية لهذه الأصول هو جانب العقائد، بينما طغت أتربة النسيان بل والتناسي في أحيان كثيرة على غير ذلك من (أصول) لا تقل أهميتها في ميزان الحق، وفي معيار النجاة في الدنيا والآخرة، عن أهمية (أصول) هذه

الطائفة في جانب العقائد وحده، إننا لا ننكر أن جانب العقائد ـ وكما يقرر الإمام ابن رجب ـ خطره عظيم والمخالف فيه على شفا هلكة ـ ولكن هل هذا يبرر أن نغمط بقية (الأصول) حقها ونتناسى هذه الجوانب الأخرى المضيئة التي تمثل ـ مع جانب العقائد ـ المرتكزات الأصلية ، والأعمدة الراسخة الثابتة التي يقوم عليها دائماً هذا البناء الشامخ، الذي يجسد تراث هذه الطائفة على مدار تاريخها كله؟ إن (أصول) أي شيء ـ وكما تخبرنا مراجع اللغة ـ هي الأسس التي يقوم عليها هذا الشيء، فهل الأسس التي قام عليها تراث هذه الطائفة ـ أهل السنة والجماعة ـ الأصول العقائدية فقط ؟ وهل الحضارة التي حققت خيري الدنيا والآخرة على مدى تاريخ هذا الدين كله قامت فقط على الأصول العقائدية ؟ أين الأصول المعرفية ، وضوابط المعرفة ، وحدود العقل، ومجالاته عندهم؟ أين أصولهم في النظر والاستدلال ومناهج البحث والاستقراء؟ أين أصول فقه الواقع، والحركة الإيجابية الواعية خلال هذا الواقع، وحدود المصالح والمفاسد المعتبرة عندهم؟ أين أصولهم في النظر إلى المخالف التي ينطلق منها منهج تعاملهم مع هذا المخالف ؟ وأين الأصول التي تحكم علاقتهم هم بعضهم مع بعض؟ ثم أين الأصول التي تحكم علاقتهم مع عالم الأسباب من حولهم ، والعلل الكونية التي جعلها اللّه سنناً مطردة صارمة مؤدية إلى معلولاتها ؟ أين وأين؟ وأين؟ »[(١)] .

ومما كُتب في هذا المنحى الشمولي الكتاب المنقول منه سلفاً والذي تناول منهج التلقي لدى السلفيين، والملامح العامة لهم، وخصائصهم الخلقية والسلوكية والأصول العقدية التي اتفقوا عليها ، والمسائل التي قُبل فيها الخلاف داخل السلفية .

---

(١) أهل السنة والجماعة ـ معالم الانطلاقة الكبري ١٠ .

وكذلك مصطفى حلمي في (قواعد المنهج السلفي ـ والنسق الإسلامي في مسائل الألوهية، والعالم والإنسان عند شيخ الإسلام ابن تيمية)(١) .

وسأذكر هنا أبرز المقومات المنهجية والموضوعية للاتجاه السلفي، دون تحليل أو شرح؛ لأن الهدف هنا بيان أن السلفية تتمثل في منظومة علمية، ونسق متكامل فيما يتعلق بالوجود الإنساني فكراً وسلوكاً.

المقومات المنهجية :

اعتماد الوحي ـ القرآن الكريم والسنة الثابتة ـ بصفته المصدر المقدم في العلم على جميع المصادر الأخرى.

يقال عن هذا المفهوم أحياناً: (تقديم الشرع أو النقل على العقل)، لكن هذه المقولة لا تعبر تماماً عن المقوم السلفي في العلاقة بين الوحي والعقل؛ لأن مفهوم العقل لدى السلف هو الفطرة التي فطر اللّه عليها الإنسان، وهذه الفطرة لا يمكن أن تخالف النقل الموحى من خالقها حيث يُحتاج للمفاضلة، ومن هنا فتقديم الشرع على العقل ـ هنا ـ يراد به تقديم ما جاء به الوحي على الأفكار المخالفة له، والتي يقدمها أصحابها فلاسفةً، ومتكلمين، وباحثين اجتماعيين، وغيرهم باسم العقل، أو المعقولات.

ومما يدخل في إطار هذا المقوم :

١ نفي العصمة عن البشر سوى رسول الله ﷺ ، مهما بلغوا من العلم

---

(١) وانظر في هذا أيضاً: ص : ٢٠٨ من كتاب مقدمة في فقه أصول الدعوة ـ أحمد سلام؛ حيث قسم منهاج أصول أهل السنة إلى : (أصول اعتقادية ، وأصول علمية ، وفي مصادر المعرفة وسبلها ، وأصول عملية).
وجدير بالتنبيه هنا أن للشيخ عبد الرحمن العيدروسي كتاباً عنوانه (الأصول الفكرية لمذهب أهل السنة)، وهو عنوان يوهم بأنه يدخل في الإطار الذي نتحدث فيه، وهو مقومات السلفية، لكنه في الحقيقة يتناول قضايا الفكر والعقيدة في الرؤية الأشعرية لا السلفية.

والتقى والورع، ومن ثم وجوب الرد إلى الله ورسوله من الجميع.

٢ اعتماد منهج الاستدلال القرآني في قضايا التوحيد والبعث وغيرها، بحيث يكون دورها الباحث هو تفسيرها لتقريب الناس منها وتقريبها منهم دون ابتداع، أو استمداد أدلة فلسفية لا تتفق مع المنهج القرآني غايةً ومنطقاً.

٣ اعتماد فهم الصحابة للنصوص، وتفسيرهم للقرآن والسنة بحكم تلقيهم المباشر من الرسول ﷺ، وسلامة فطرهم ولغتهم.

ومن مقتضيات هذا المقوم، رفض التأويل الذي أخذ به المتكلمون في تعاملهم مع النصوص؛ حيث تجعل المفاهيم العقلية هي الأساس ثم ينظر في النصوص؛ فإن وافقت تلك المفاهيم، وإلا صرفت عن الحقائق التي تدل عليها إلى ما يتسق مع تلك المفاهيم.

٤ الإجماع والقياس مصدران تشريعيان . . . يليان المصدرين الأصليين الكتاب والسنة ويرجعان إليهما ، إلى المقاصد والقواعد كما في الإجماع غالباً، أو إلى الأحكام الجزئية كما في القياس الذي لا يعدو أن يكون ربطاً للأحداث المستجدة في الحياة البشرية في أحكامها بالأحداث التي سبق لها حكم في الوحي عن طريق العلة.

٥ التجديد والاجتهاد : التجديد مصطلح شرعي ورد في حديث شريف، وهو قوله ﷺ : «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» (١).

والتجديد في المفهوم السلفي هو : تطهير الدين مما ألحق به من شوائب في أفهام الناس وسلوكهم ؛ حتى تعود له في حياتهم نصاعته الأولى.

---

(١) جامع الأصول ١١/ ٣٢٠، قال محققه : (إسناده صحيح).

أما الاجتهاد، فإنه العملية التي تتم بها تغطية حياتهم المتجددة بالأحكام المستمدة من الشريعة، فهو حركة حية للربط بين الواقع البشري في كل زمن، وتعاليم الشريعة الموحاة في القرآن والسنة.

وإذا كان مضمون السلفية ردّ الحياة البشرية في كل تطوراتها إلى الكتاب والسنة ـ كما سلف ؛ فإن التجديد والاجتهاد مقومها الحركي لتحقيق ذلك.

[٦] شمولية الإسلام: الإسلام لدى الاتجاه السلفي منظومة كاملة في جميع شؤون الحياة الإنسانية عقيدة، وعبادة، وأخلاقاً، ونظماً، اقتصادية، وسياسية، واجتماعية، ومعرفية، . . إلخ.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يتحقق بتكامل في شخصية الإنسان نيةً داخلية، وتطبيقاً عملياً في السلوك العملي. ولذا بقيت عمليات إخراج جزء من حياة الإنسان عن الدين، لتخضع لمنهجيات بشرية، ومثل ذلك تهميش دور النية، والقصد في الأعمال، أو إهمال الأعمال بحجة الاكتفاء بصلاح الداخل؛ بقيت كل هذه لا منطقية لدى الاتجاه السلفي، ومنفوراً منها أشد النفور.

المقومات الموضوعية :

[١] وجود الله عند السلف أمر فطري بالضرورة والأدلة في الأنفس والآفاق، والنبوات شواهد تكثف هذا الشعور الفطري.

[٢] التوحيد عند السلف ثلاثة أنواع :

ـ توحيد الربوبية، وهو : توحيد الله بأفعاله في الوجود خلقاً ورزقاً وإحياءً وإماتة. . إلخ.

ـ توحيد الألوهية، وهو: توحيد الله بأفعال العباد قصداً وطلباً وتحاكماً

لشرعه.

ـ توحيد الأسماء والصفات؛ حيث يثبتون كل ما أثبته اللّه ورسوله منها بلا تكييف، وينزهون اللّه عن المثل والنظير بلا تعطيل له من صفاته وأسمائه.

٣ يقسمون الشرك من حيث أثره في إيمان صاحبه إلى قسمين:

ـ شرك أكبر يخرج صاحبه من حظيرة الإيمان، وهو الذي لا يغفره اللّه، ويتمثل باعتقاد أن للّه شريكاً في ملكه، أو في استحقاقه للعبادة بشيء من أنواعها الكثيرة.

ـ شرك أصغر لا يخرج من الملة، ولكنه يؤثر في الإيمان وهو أمارة ضعف فيه، وهو الرياء.

٤ الإيمان: اعتقاد بالجنان، وقول باللسان، وعمل بالأركان، يزيد بالطاعة، وينقص بالعصيان.

٥ القدَرحق بجميع مراتبه الأربع، علمه سبحانه المحيط بكل شيء، وكتابته في اللوح المحفوظ، ومشيئته التي لا يخرج عنها شيء من الأحداث، وخلقه كل شيء، حتى أعمال العباد الاختيارية.

٦ الإيمان بالنبوات، والرسالات المذكورة في الوحي الصادق، واعتقاد أن الأنبياء بشر يوحى إليهم، والإيمان بمعجزاتهم بما أنزل اللّه عليهم من كتب.

٧ الإيمان بكل ما أخبر به الوحي من سمعيات؛ سواء وردت في القرآن، أو في صحيح السنة كالملائكة، والشياطين، والجن، والحياة البرزخية، والحياة الآخرة، بما فيها من حساب وميزان وصراط وحوض وجنة ونار... إلخ.

٨ تولي أصحاب الرسول ﷺ وأهل بيته، دون تفسيق أحد منهم، أو اعتقاد

عصمته.

٩ الناس في الدنيا، إما مؤمن أو منافق أو كافر، ولا يكفرون معيناً من أهل القبلة، ولو قال كفراً؛ إذ يصفون قوله بالكفر، أما هو فلا يكفر حتى تقام عليه الحجة.

أما في الآخرة، فالكفار ملحدين، أو مشركين، أو منافقين مخلدون في النار، والمؤمنون المتقون في الجنة، أما أهل الكبائر من المؤمنين الذين ماتوا ولم يتوبوا، فإنهم تحت رحمة الله إن شاء عذبهم بقدر ذنوبهم ثم أدخلهم الجنة، وإن شاء عفا عنهم.

١٠ في التحسين والتقبيح يقولون : إن العقل بفطرته السليمة يدرك حسن الأشياء وقبحها في الجملة، أما تفاصيلها، وترتيب الثواب، والعقاب عليها فمناطه الشرع لا العقل.

١١ في السببية : يؤمن السلفيون بأن الله المهيمن على هذا الكون قد أودعه سنناً تجري حركته من خلالها، ويؤثر السبب فيها في المسبب، مع اعتقاد أن السبب والمسبب، والسببية بينهما، كلها جارية بأمر الله تابعة لمشيئته.

١٢ في الإمامة : يرفضون الخروج على الإمام المسلم مادام مقيماً الصلاة فيهم، ولم يعلن كفراً بواحاً، ويغزون معه براً كان، أم فاجراً.

١٣ العبادة ليست قسيماً للإيمان، ولا للتوحيد إنها جزؤه المهم، إذ هي تحقيق لتوحيد الألوهية المتمثل بإفراد الله بالقصد، والطلب، وهي صلة مباشرة بين

العبد وربه، دون وسائط.

١٤ النظم الخلقية والاجتماعية في السياسة، والاقتصاد، والعلاقات الإنسانية، والحضارة، ترتكز في المنهج السلفي على الأسس العقدية، وتتشكل من خلال الأحكام الشرعية - في القرآن والسنة - حيث تتكيف نماذجها التطبيقية بهذه الأحكام في ارتقاءاتها الفنية المتلائمة مع ظروف زمنها.

المسألة الثانية :

قضايا السلفية في الفكر المعاصر



قضايا السلفية في الفكر المعاصر

الإقبال الذي تحظى به السلفية في وقتنا الحاضر في كل المجالات العقدية والفكرية والسلوكية، جعلها محط اهتمام ذوي الشأن ، وخاصة المثقفين ثقافة عصرية الذين تولدت من نظرتهم إليها في دائرة ثقافتهم العصرانية، تصورات تحولت لدى بعضهم إلى عناصر نقص في السلفية ستعوقها عن الظهور الحضاري ـ وإن استقطبت الجماهير ـ وستبقيها معزولة ـ وإن كثر أتباعها ـ وإذا كان بعضهم قد شعر بهذه الإشكاليات نتيجة ثقافته العصرانية، دون سوء قصد، فإن آخرين لا يبرأون من السوء في قصدهم.

وأياً كان الأمر، فإن المهم هو كشف حقيقة الموقف السلفي إزاء هذه القضايا والتصورات:

وهي كما سبق في المقدمة خمس وفق الترتيب التالي :

* السلفية وحديث الفرقة الناجية.
* السلفية منهج أو مذهب.
* السلفية والماضوية.
* السلفية بين التاريخية وغير التاريخية.
* سلفية ما قبل الخلاف وما بعده.

أولاً :
السلفية وحديث الفرقة الناجية

جاء في النصوص الشرعية ما يخبر عن مستقبل أمة محمد ﷺ من بعض ما سيحدث فيه من خير أو شر، تنبيهاً للأمة وتحذيراً لها من أن تخدعها ما تتلبسه المحدثات من خوادع، فتكون متحفزة لها.

ولقد كان التركيز الأكبر على قضية الاستقامة على منهج التدين الصحيح المتمثل بالنصوص، ونموذج تطبيقها الأمثل في حياة الرسول ﷺ وصحابته معه؛ حيث حذرت هذه النصوص من خطورة تجاوز هذا المنهج، وتطبيقه، إلى مناهج وتطبيقات مخالفة تقود صاحبها إلى الهلاك.

وفي هذا يقول الله تعالى في القرآن: ﴿ **وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وإذا كان اتّباع سبل دينية أخرى سوى صراط الإسلام محذوراً عظيما، فإن تحريف الإسلام ذاته، وإسقاط الرؤى البشرية عليه، وفرض التصورات الخاصة المستمدة من فلسفة الخيال العقلي، أو الذوق الوجداني، ونحوها على الإسلام لتظهر بلباسه أشد خطراً، وأعظم تلبيساً.

قال سبحانه: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ** ﴾ [الأنعام: ١٥٩].

في هذا الإطار التنبيهي التحذيري للأمة في مستقبلها، وفي دائرة التفرق في الدين والانحراف عن منهجه الصحيح إلى غيره، جاء حديث عن الرسول ﷺ يقول فيه: «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت

النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة».

وجاء أيضا في حديث معاوية رضي الله عنه قوله ﷺ :

«ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة».

وفي رواية الترمذي التي سبق ذكرها قالوا: من هي يا رسول اللّه قال: «من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي».

هذا الحديث يمثل إحدى النقاط الساخنة في علاقة السلفية بغيرها من تيارات الفكر المعاصر في البلاد الإسلامية، وعلاقة تلك التيارات بها.

ولهذا كان لابد من تحرير القول في هذه النقطة كما يلي :

أورد الألباني هذين الحديثين في الجزء الأول من كتابه «الأحاديث الصحيحة، برقم ٢٠٣، ٢٠٤ [1].

وقد ذكر من خرّج الأول: ثم حكم علماء السنة عليه كالترمذي والحاكم الذين لم ينزلا به عن درجة الحسن.

ثم ذكر من أخرج الثاني وهم: (أبو داود، والدارمي، وأحمد، والحاكم، والآجري، وابن بطة، واللالكائي؛ وساق بعدها أحكام العلماء، كقول الحاكم الذي ذكره بعد حديث أبي هريرة السابق له، «هذه أسانيد تقام بها الحجة في تصحيح هذا الحديث» وموافقة الذهبي له، وقول ابن تيمية: «هو حديث صحيح مشهور»..... ثم قال الألباني: «فقد تبيّن بوضوح أن الحديث ثابت

---

(١) سلسلة الأحاديث الصحيحة ١/ ٣٥٦..

لا شك فيه ولذلك تتابع العلماء خلفاً عن سلف على الاحتجاج به، حتى قال الحاكم في أول كتابه المستدرك: «إنه حديث كبير في الأصول»، ولا أعلم أحداً قد طعن فيه إلا بعض من لا يعتد بتفرده وشذوذه»[1].

ثم أتبع ذلك بتناول من نسب إليهم تشكيك في صحتها، كابن حزم، وابن الوزير اليمني، والشوكاني.

أما الشوكاني، وابن الوزير اليمني، فقد انصبّ ردهما على جملة «كلها في النار» فقط، وقد استندا إلى ابن حزم في تضعيفها؛ حيث قال الأول: إن ابن حزم قال: إنها موضوعة، وقال الثاني: إنه قال: الحديث لا يصح رغم أن ابن الوزير نفسه صحّح الحديث الثاني في (الروض الباسم)، وذكر الألباني أنه لم يعثر على موطن نقد ابن حزم للحديث، لكنه يقول: إن صح ذلك عن ابن حزم، فهو مردود من وجهين:

الأول: أن النقد العلمي الحديثي قد دل على صحة هذه الزيادة، فلا عبرة بقول من ضعفها.

والآخر: أن الذين صححوها أكثر وأعلم بالحديث من ابن حزم، لا سيما وهو معروف عند أهل العلم بتشدده في النقد، فلا ينبغي أن يحتج به إذا تفرد عند عدم المخالفة، فكيف إذا خالف[2].

* أتباع الاتجاه السلفي يأخذون بأحاديث التفرق التي صحت أسانيدها، ويوظفون دلالتها المعنوية في تأكيد تميز منهجهم بتزكية الرسول ﷺ له، دون سائر الاتجاهات المخالفة له مهما تعددت وتشعبت؛ بل إنهم يتخذون هذه

(١) المصدر السابق ٣٦٣.

(٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة ١/ ٣٥٨-٣٥٩.

الأحاديث قاعدة منطقية ـ لا مراء فيها ـ لدعوة الآخرين إلى الانضواء تحت رايتهم.

أليست الفرقة الناجية بصريح الحديث هي «ما أنا عليه وأصحابي»؛ أي هي الفرقة التي التزمت هديه، وهدي أصحابه في فهم الدين وتطبيقه.

والسلفية، أليس عنصر تعريفها الأساسي التزام هدي الرسول ﷺ وأصحابه في فهم الدين وتطبيقه، كما مر؟

ويقوم الفهم السلفي لحديث التفرق على أن السلفية المتمثلة في اعتماد هدي الرسول ﷺ، وهدي صحابته فهماً للدين، وتطبيقاً لمطالبه، ووقوفاً عند حدوده هي الفرقة الناجية؛ لأن الحديث نص عليها صراحة بالصفة «ما أنا عليه وأصحابي».

والأمة المقصودة في الحديث هي لدى عامة السلف أمة الإجابة، وعليه تكون الفرق المستحقة للهلاك ـ في الحديث ـ محصورة بالطوائف المنتسبة للإسلام، وتجمعها خاصية واحدة يحددها مفهوم المخالفة للفرقة الناجية؛ فإذا كانت الفرقة الناجية إنما استحقت هذه النجاة بصفتها المذكورة في الحديث، وهي التزام هدي الرسول ﷺ، وهدي أصحابه، فإن سبب هلاك الفرق الأخرى انحرافها عن هدي الرسول ﷺ، وهدي أصحابه.

وإذا كان هذا الهدي يمثل سمتاً واحداً، وقدراً محدداً معيناً لمن جاء بعدهم، فإن مجال الانحراف الذي تقع به تلك الفرق خلاف ذلك.

فهو أنماط متعددة قابلة للتوليد في أشكال جديدة، ثم إنه نسبي تتفاوت فيه الفرق فيما بينها، من حيث قربها من المعيار الثابت المتمثل في سمت الفرقة الناجية، أو بعدها الذي يزداد شيئاً فشيئاً حتى يصل إلى حد التنكر، حتى للانتساب للإسلام، ومن ثم الردة الصريحة، وهنا تخرج الفرقة عن زميلاتها

من الفرق التي لم تصل إلى هذا الحد والتي ما زالت في دائرة الحديث .

والانحراف في مجال العقيدة وموضوعات الإيمان ـ يأتي في مقدمة أسباب الخروج عن دائرة الفرقة الناجية ؛ ولهذا كانت فرق القدرية والروافض والخوارج والمرجئة من أوائل الطوائف دخولاً في فرق الهلاك ، وكلما كانت الشعب المتفرعة لهذه الطوائف أكثر انحرافاً عن عقيدة السلف ، كانت أشد إيغالا في هاوية الهلاك (١) .

ولأن العقيدة ليست محصورة بقضايا الإلهيات والنبوات والسمعيات ، فقد عدَّ كثير من السلفيين التعصب المذهبي ، والوقوف عند كلام الفقهاء دون الرجوع إلى المصادر الأصلية آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ ـ للقادرين ـ أو سمعوا شيئًا من هذه النصوص ولكنهم قدّموا قول إمامهم لتعليلات أساسها الشعور بقداسة الإمام ، والثقة المطلقة بقوله ؛ عدّوا ذلك من الانحراف المخرج لأصحابه من دائرة الفرقة الناجية ؛ لأنه نابع من انحراف عقدي ومنهجي ، وهو تقديم قول غير اللّه على قوله وقول رسوله ﷺ ، وهذا خلاف منهج السلف في التلقي الذي لا يقدمون على أساسه ، قول كائن من كان علماً وفضلاً على كلام اللّه ورسوله .

يقول صديق حسن خان : «فمن قدم اجتهاداً فقهياً ، أو قياساً فرعياً ، أو رأياً فلسفياً ، أو هوى بدعياً أو اعتقاداً شركياً على أدنى سنة جاءت من صاحب السنة وشارعها عند أهل السنة ، فليس هو من الفرقة الناجية وسالكي سبيل اللّه في ورد ولا صدر» (٢) .

---

(١) انظر في استلهام السلف للحديث ومدلوله : الحوادث والبدع للطرطوشي ٣١ ، وشرح الطحاوية لابن أبي العز تحقيق التركي والأرناؤوط ٢/ ٧٧٥ ، والشريعة للآجري ١٥ ، وشرح كتاب التوحيد في صحيح البخاري للغنيمان ١/ ٢٢ .

(٢) التوحيد الخالص ، صديق حسن خان ٣/ ٣٧ .

أما قوله ﷺ عن ما عدا الفرقة الناجية التي التزمت ما كان عليه وأصحابه؛ أي عن الثنتين والسبعين فرقة، كلها في النار . فإن المقصود به ـ لدى السلفيين ـ أن هذه الفرق قد انعقدت عليها أسباب دخول النار بانحرافها عن هدي الرسول ﷺ وأصحابه .

ومع هذا ينبغي أن نعي جيداً احتياطات السلفيين في تطبيق هذا الحديث على أتباع تلك الفرق اتساقًا مع قواعدهم العقدية :

فهم أولاً :ـ يفسرون قول الرسول ﷺ : «كلها في النار»، بأن ذلك لا يعني الخلود فيها ، فالخلود في النار إنما هو للمشركين والكفار الخارجين عن أمة الإجابة الى أمة الدعوة، أما المسلمون المنحرفون بما لم يصل للشرك، والكفر فإنهم لا يخلدون في النار وإن دخلوها . كذلك فإن قوله : «كلها في النار» يعني استحقاقهم للنار ـ لانحرافهم ـ، أما الدخول الفعلي من عدمه ومدة البقاء، فهذه لها أحوال متفاوتة :

ـ فقد لا يدخل الشخص النار أساساً، إما لتوبة يختم بها حياته يرجع بها عن آرائه المنحرفة ، أو بحسنات من العبادة والدعوة والجهاد ماحية ، أو مصائب تكفر عنه . . . إلخ .

ـ وقد تنتشله رحمة اللّه، ويدخل في قوله سبحانه : ﴿ **وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ** ﴾ [النساء : ٤٨] ـ الشرك ـ « **لِمَن يَشَاءُ** » . [النساء : ٤٨] .

ـ وقد يدخل النار، ثم يخرج منها قبل استيفاء مدة عذابه بشفاعة الشافعين، ورحمة أرحم الراحمين .

وقد يدخلها حتى يستوفي عذابه، ثم يخرج منها إلى الجنة برحمة أرحم الراحمين .

هذه المراتب تتوزع فيها العصاة والمبتدعة من أهل القبلة من أمة محمد ﷺ.

ـ أما الخلود في النار، فإنه للكفار والمشركين، وهؤلاء ليسوا من أمة محمد ﷺ (أمة الإجابة) أصلاً، ويشاركهم في هذا الخلود أناس من المتسبين للإسلام، المنضوين تحت الفرق المذكورة؛ لأنهم في حقيقتهم الباطنية كفار ملحدون، وإن أظهروا الولاء للإسلام والغيرة عليه، وهم المنافقون الذين أخبر الحق عنهم بأنهم في الدرك الأسفل من النار، ومثلهم أيضاً من أتباع تلك الفرق من يتناهون إلى قضايا صريحة الكفر واضحة الدلالة ـ على بطلانها ـ ولكنهم يتشبثون بها على الرغم من علمهم بأدلة بطلانها، وبيان علماء الأمة الذين يعاصرونهم حقائقها، فهم كفار حتى وإن ادعوا أن ذلك اجتهاد منهم؛ لأن الاجتهاد في رفض الإسلام وحقائقه الجلية مرفوض لدى السلف؛ بل لدى سائر الأمة، سوى نفر قليل من المعتزلة [١].

بل قد تصل الفرقة أجمعها إلى تلك المضادة الكفرية، كفرق الباطنية قديماً، والقاديانية حديثاً.

وعليه، فهذه الفرق تشتمل على نمطين مختلفي الحكم؛ نمط يدخل في أمة الإجابة، ونمط يخرج منها إلى أمة الدعوة [٢].

وهم ثانياً: لا يحكمون على شخص معين، وإن انحرف وابتدع ما دام من أهل القبلة، بأنه من أهل النار، وإن كان قوله أو فعله من أسباب دخول النار، يقول ابن تيمية: «ولا نشهد لمعيّن أنه من أهل النار لأنّا لا نعلم لحوق الوعيد له بعينه؛ لأن لحوق الوعيد بالمعين مشروط بشروط وانتفاء موانع، ونحن لا نعلم

---

(١) كالجاحظ والعنبري ـ انظر: ابن قدامة وآثاره الأصولية ـ القسم الثاني ٣٦٣.

(٢) انظر في هذه الجوانب عن السلف: معالم الانطلاقة الكبرى ١٤٢، وما بعدها.

ثبوت الشروط وانتفاء الموانع في حقه، وفائدة الوعيد بيان أن هذا الذنب سبب مقتض لهذا العذاب؛ والسبب قد يقف تأثيره على وجود شرطه وانتفاء مانعه»[١].

هذا موقف السلف في شأن حديث التفرق، ولقد ذكر بعض مؤرخي الفرق أن الفرق التي ظهرت في العصر العباسي، منحرفة عن مناهج الصحابة، وجّهت الحديث بحيث تكون هي الفرق الناجية إلى درجة أن ذيلت بعضها الحديث لتعيين الفرقة؛ كأن يجعلوا جواب سؤال الصحابة من هي يارسول الله، قوله هي المعتزلة[٢].

وعرفنا فيما سبق أن هناك من تشكك في جملة «كلها في النار إلا واحدة» لا من حيث السند، وإنما من حيث معناه متسائلاً: كيف تكون الأمة التي هي خير الأمم، والتي يرجو نبيها أن يكونوا نصف أهل الجنة كلها في النار، إلا جزءاً من ثلاثة وسبعين جزءاً؟

وقد أجاب على ذلك الشيخ صالح المقبلي اليماني في (العلم الشامخ) بتحليل علمي جيد خلاصته: أن الأمة فئتان؛ فئة العامة، وفئة الخاصة.

أما فئة العامة نساءً، وعبيداً، وأصحاب حرفة، وسوقة من المشغولين بشؤون حياتهم مع المعرفة الفطرية في أمور دينهم، وهؤلاء هم عموم الأمة، فهم على الفطرة والحق ومن أهل النجاة إن شاء الله.

وأما الخاصة، أو من يسمون في عصرنا بالنخبة المثقفة، وهم قلة بالنسبة إلى مجموع الأمة فهم أصناف:

ـ المبتدعون المتعصبون لبدعهم المصادمة لمقررات العقيدة التي جاءت بها

(١) مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٨٤.

(٢) انظر: مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي ١/ ٣٤.

النصوص.

ـ من تخصص في علم الكلام والاعتقاد، وانساق مع هذه البدع مدرساً لها ومصنفاً فيها، وهو يعرف بطلانها وقد يورد ما يناقضها، ولكن الاعتبارات المادية والمنصبية حالت بينه، وبين إعلان الحق والرجوع إليه.

ـ من درس تلك البدع وتشدّق بها، ولكن قصور باعه في التحقيق والذكاء، لم يؤهله للتمييز، فهو أشبه بأنصاف المثقفين، تبهرهم الأفكار الرائجة مع نقص في عقلية النقد.

ـ وفئة حددت منهجها باعتماد ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة معتمدة في فهمها على السليقة العربية، والتفاسير المروية عن السلف الصالح.

فالفئة الرابعة من الخاصة، هم السلفيون وهم الفرقة الناجية وعليهم العامة بأسرهم . أما الفئات الثلاث من الخاصة، فلا ريب أن الأولى داخلة في فرق الهلاك ، وأما الفئة الثانية، فهم دائرون بين ما آثروه من منهج، وما في داخلهم من قناعات بالحق الصحيح ، وأما الفئة الثالثة، فهي وإن لم تكن في مرتبة الفئة الأولى؛ إلا أنها لم تدرك سلامة العامة، ومع ذلك « فلعل القسمين الأوسطين ـ الفئة الثانية والثالثة من الخاصة ـ وكذا من خفت بدعته من الأولى تنقذهم رحمة ربك من سلك الابتداع بحسب المجازاة الأخروية»[1] .

وفي عصرنا الحاضر ظهرت كتابات كثيرة حول التفرق، والفرقة الناجية، والجماعة ـ في دائرة الإسلاميين ـ إما أن تستعيد ما جاء من السلف بشأنها، أو

---

(١) انظر : العلم الشامخ ٥١٣ ، وقد كان رجوعي إليه بتنبيه من الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ٣٦٤.

تجدد في تفسير الحديث بما يجعله صادقًا على بعض الجماعات ، أو تحاول تأويله وفق مفهوم جديد اتقاء لمشكلة يؤدي إليها فهمه السابق وفق هذا التصور، وفي هذا أخرج «سقاف بن علي الكاف » كتاب (حقيقة الفرقة الناجية) من أجل أن يدرأ عن الأمة المسلمة مشكلة التفرق والعداء والتنافر الذي يؤججه الأعداء، مستغلين حديث التفرق الذي يفاضل بين فئات الأمة، بل يحكم على بعضها بدخول النار.

وكانت نتيجة البحث؛ أن جعل الفرقة الناجية هي أمة الإجابة بجميع طوائفها، أما الفرق الهالكة فهم الكفار سواء أكانوا كفاراً أصليين، أم مرتدين، فالأمة المفترقة أمة الدعوة ، ودخول هذه الفرق للنار دخول تخليد[1] .

العصرانيون وحديث التفرق:

كما سبق ، يمثل هذا الحديث إحدى النقاط الحساسة في علاقة تيارات الفكر المعاصر في العالم الإسلامي بالسلفية؛ لأنه يصم هذه التيارات العصرانية بانحرافها وسوء عاقبتها ، والمعيار الذي يحدد به الانحراف واضح لكل مسلم من خلال تحديد معيار النجاة؛ بأنه ما عليه الرسول ﷺ وأصحابه. مما لا تستطيع تلك التيارات ادِّعاءه؛ ولهذا رفضه عامة العصرانيين، إما بإنكار وروده عن الرسول ﷺ، أو رفض تطبيقه على الواقع الإنساني :

* عبد الرحمن بدوي يرى أن الحديث رغم وروده بأسانيد متعددة عن عدد من الصحابة استوفاها علماء الحديث، إلا أنه (مع ذلك لا يمكن أن يكون صحيحاً).

(١) انظر : ٩٥ - ٩٦ من حقيقة الفرقة الناجية.

ـ لأن الأعداد المتوالية ٧١ - ٧٢ - ٧٣، أمر مفتعل لا يمكن تصديقه.

ـ ولأنه ليس بوسع الرسول ﷺ أن يتنبأ في أمر مستقبلي للأمة.

ـ ولأنه ـ كما يرى ـ لم يرد في كتب القرنين الثاني والثالث الهجريين.

ـ ولأن كل فرقة سحبته لصالحها، بل زادت بعضها تعيين اسم الفرقة في آخر الحديث (١).

* ومثله محمد عمارة، الذي يرفض صحة نسبته للرسول؛ لأنه حديث آحاد، ولأن فيه تنبؤاً بالمستقبل، وذلك للقرآن وحده، وليس من حق الرسول، ولأن عدد الفرق المنتسبة لليهودية والنصرانية والإسلام، غير مطابقة للأعداد المذكورة (٢).

* أما الدكتور حسن حنفي، أحد رواد ما يسميه باليسار الإسلامي، فيفتتح هو والدكتور محمد الجابري سلسلة حوارهما الطويل في مجلة (اليوم السابع)، التي تصدر من باريس بهجوم على هذا الحديث الذي أثمر في الأمة ـ كما يرى حسن ـ التطرف والتكفير والتخوين المتبادل ويقرر: «إن أشد ما ضرنا هو حديث الفرقة الناجية . . . الذي يكفر اجتهادات الأمة كلها، ولا يستبقي إلا واحداً منهما هو اجتهاد الدولة القائمة وهو ما ترسب في وعينا القومي بتكفير كل فرق المعارضة . .» (٣).

ويرد الجابري على الحنفي مُرحباً (بالدعوة إلى الحوار والتخلي عن منطق الفرقة الناجية)(٤).

ويرى الجابري أن الفهم العقلاني للحديث يقتضي أن نقول إنه يرسم طريق

(١) مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٤.

(٢) محمد عمارة موسوعة الحضارة الإسلامية ـ الفرق الإسلامية ـ المجلد الثاني / ٥٣٧.

(٣) حوار المشرق والمغرب ٢٣.

(٤) المصدر السابق ٣١.

النجاة، وأن نبتعد عن تعيين الفرق؛ لا الناجية، ولا الهالكة، وأن لا نبرز عناصر الانحراف عن سمت الفرقة الناجية إبرازاً ينكشف به انحراف بعض التيارات الفكرية القائمة «لما ينتج عنه من العداوة والبغضاء بين أفراد الأمة وجماعتها هذا في حين أن اعتبار مقاصد الشرع يقتضي الستر على المسلمين، وعدم الكشف عن فضائحهم» [١].

وينبغي أن نعلم هنا أن الاجتهادات التي يسوغها حنفي، وينفي تدخل حديث الفرقة الناجية بينها تتمثل ـ واقعيًا ـ في التيارات الفكرية في العالم العربي، التي يدعو للحوار فيما بينها والتي أبرزها :

* الحركة الإسلامية .
* الليبرالية .
* الماركسية .
* القومية العربية، أو الناصرية، أو الاشتراكية العربية .

كما يرى أن تصور « أن اللّه هو الواحد الذي ليس كمثله شيء، والذي لا يُرى ويَرى كل شيء ليس هو بالضرورة التصور الوحيد، فهناك اللّه الحسي المجسم محل الحوادث عند الكرامية والمشبهة، وليس بالضرورة أن يكون التصور الأول صحيحاً و الثاني باطلاً » [٢] .

ـ أما جابر عصفور، فيرى أن منطق الفرقة الناجية نكسة لإنسانية الإنسان ؛ لأن الإنسان في ظل هذا المنطق يتحول إلى كائن مهين ، الوصاية عليه محتومة فيظل مقتول الإبداع، إذ إبداعه يعني خروجه على الوصاية، وابتداعه

---

(١) المصدر السابق ٣٢ .

(٢) ٢١ ، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ـ المؤتمر الأول بحث موقفنا الحضاري ـ حسن حنفي .

شيئاً مغايراً للمنهج المرسوم له، وهذا يعني هلاكه ؛ ولهذا يصبح الإنسان محكوماً في ظل هذا المنطق في ثلاثية : النقل ، والاتباع ، والتقليد[١] .

ويرى أن هذا المنطق لم يبق فلسفة يتبعها أصحابها مستدبرين عصر الحداثة والإبداع ، ولكنه تحول سيفاً بيد الإسلاميين يسلطونه على التيارات الفكرية العربية التقدمية ، من أجل أن تنحسر لصالح خطابهم الذي يمثل الخطاب الناجي ، وساعدهم ما أصاب هذه التيارات من نكسات مما جعل هؤلاء يطرحون مشاريعهم بصفتها النظريات الناجية في مواجهة النظريات الغاوية (الأدب الإسلامي ـ النقد الإسلامي ـ الاقتصاد الإسلامي) . . إلخ[٢] .

تعقيب :

سبق أن نقلت عن الشيخ ناصر الدين الألباني ما استقصاه عن الحديث في رواياته وأسانيده ، تصحيحاً لسنده وكشفاً لما توهم في متنه من معنى يشكك به . لكني أشير هنا إلى بعض التبريرات التي أوردها رافضو الحديث ، والمتشائمون من تأثيره على الأمة .

* أما قول بدوي : إن الحديث لم يرد في مؤلفات من القرن الثاني والثالث الهجري ، فخطأ جلي ؛ لأن الإمام أحمد ، وقد عاش في القرنين الثاني والثالث ، أورده في مسنده ، والأئمة الترمذي ، وأبو داود ، والدارمي ، أوردوه

(١) ١٨٢ الإسلام والحداثة ـ بحث إسلام النفط والحداثة .

(٢) الإسلام والحداثة ١٨٧ .

في كتبهم وقد عاشوا في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

* أما قول عمارة، وكذا بدوي: إنه ليس بوسع الرسول أن يتنبأ بمستقبل الأمة لأنه غيب، وحصره ما يخبر به الرسول من الغيب بما جاء في القرآن.

فخطأ أفحش من سابقه؛ لأن من المعلومات الضرورية في دين الإسلام، أن ما جاء به الرسول ﷺ من سنة متمثلة في أحاديثه، إنما هي وحي أوحاه اللّه إليه.

ليس هذا لدى السلفيين فقط؛ بل حتى لدى كثير من الفرق المنتسبة للإسلام التي لا ترد الأحاديث المخالفة لمعتقداتها أو أذواقها، بإنكار تلقي الرسول ﷺ لها من ربه، وإنما بحجة عدم صحة نسبة الحديث للرسول ﷺ، أو بتأويله وفق مفهوم مغاير لدلالته المباشرة.

وإذا كانت الأحاديث وحياً، فهي جزء من علم اللّه الشامل للزمان والمكان، ومن ثم فإخبارات الرسول الغيبية مستندها علم اللّه المحيط، وعليه فمن البدهي ـ لدى المؤمن بهذا ـ أن يخبر الرسول ﷺ عما سيكون في المستقبل؛ سواء كان المستقبل هو الحياة الدنيا أو الآخرة، ومنطقي أن يأخذ هذا الإخبار على أنه يقين واقع لا محالة.

ومن المفارقات العجيبة أنه في الوقت الذي يتنكر فيه بعض أبناء المسلمين لسنة نبيهم، ويغلقون الآفاق التي تفتحها لهم عن مستقبل أمتهم، وسنن اللّه فيهم، نجد آخرين من العلماء التقنيين والأطباء وغيرهم، تكون هذه النصوص الغيبية المفتاح الذي يدخلون به في دين الإسلام، وتنفتح لهم به آفاق علم أوسع، وأعمق من علمهم الذي يتناول ظاهراً من الحياة الدنيا.

وعموماً، فالتنكر لسنة الرسول من حيث كونها وحياً من اللّه، ليس خاصاً بفئة العصرانيين، بل إنه ظاهرة لدى فئات مختلفة ـ ربما إلى حد التناقض ـ يجمعها موقف الرفض للسنة النبوية، وقد عالج هذه القضية كثيرون قديماً وحديثاً، لعل من أقربها لواقعنا: (القرآنيون وشبهاتهم حول السنة) لخادم حسين بخش[١].

* أما ما يتصوره ـ حنفي ـ من أن الحديث يكفر اجتهادات الأمة، فينبغي أن نحدد الإطار الذي يدور فيه الاجتهاد، حتى تحدد علاقة الحديث به.

الاجتهاد في اصطلاح علماء الشريعة الإسلامية قديماً وحديثاً، يقصد به: الجهد العقلي المبذول من قبل الشخص المؤهل علماً وفهماً، وفق منهج معين قوامه اللغة العربية ومقاصد الشريعة، وفهم وتطبيق جيل الصحابة رضوان اللّه عليهم من أجل الوصول إلى حكم اللّه في أمور حياة الإنسان قدر المستطاع.

ولأن آلة الاجتهاد هي عقل الإنسان ـ الفطري والمكتسب ـ وهو متفاوت بين الناس خاصة جانبه الكسبي؛ لذا كان اختلاف الاجتهاد بين المجتهدين أمراً لا مفر منه، ومن ثم لا تثريب على أصحابه في اختلاف اجتهاداتهم، وفي

---

(١) انظر: الكتاب خاصة قضية (السنة ليست وحياً) ٩٣.

النتائج التي ينتهون إليها، وإن حملت لدى بعضهم - حتماً لوحدة الحقيقة - خطأ.

إن هؤلاء المجتهدين المختلفين مأجورون على اجتهاداتهم، خطئها وصوابها، وتفاوت الأجر بينهم يكون بنسبة قرب كل منهم من الحق والصواب، واجتهاداتهم هذه تمثل الأمر المشروع اتباعه لكل منهم، كما جاء ذلك في نصوص شريفة، مثل: قول الرسول ﷺ، فيما رواه عمرو بن العاص - رضي الله عنه - : «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[1].

هذه هي منزلة الاجتهاد في الإسلام، دعوة إليه واعتماداً لنتائجه وإثابة عليه، ما دام مستوفياً - صاحبه - شرائط الاجتهاد (ومنضبطًا بضوابطه).

أما ما يسميه - حسن حنفي - بالاجتهاد، ويرى أن حديث الفرقة يكفر نتائجه، فإنه يسمى في الشريعة تشريعًا في الدين ما لم يأذن به الله، ويسمى أيضاً ابتداعاً في الدين، وهذا الأمر لا ينفرد حديث الفرقة برده وحده؛ بل نصوص كثيرة من القرآن والسنة، جاءت برد هذا التشريع والابتداع وبيان أن من غيَّر ما جاء به الرسول ﷺ من أصول إيمانية وأحكام شرعية، أو اختار بديلاً لها أصولاً وأحكاماً من وضع البشر، فإنه غير مقبول منه، وإن اجتهاده الذي يزعم أنه أوصله إلى هذه البدائل ليس في الحقيقة سوى ظنون وأهواء وانجذابات مصلحية، يرتكس بها صاحبها في الباطل مصوراً أنه على الحق، وربما متصوراً هو أنه على حق.

تأمل معي هذه النصوص:

قال تعالى: ﴿ **أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ**

(١) حديث متواتر المعنى، أخرجه الشيخان وغيرهما، انظر: جامع الأصول ١٠/ ١٧١.

﴿الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٢١].

- وقال سبحانه: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

- وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

- وقال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ﴾ [النجم: ٢٣].

- وقال ﷺ فيما رواه البخاري ومسلم: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[(١)].

وما ذكره حنفي من اجتهادات يحاذر أن يكفرها حديث الفرقة، مما يمثل مذهبيات تخالف الإسلام في أساسها الفلسفي، أو تنظيمها الاجتماعي، كما مثل: بالماركسية، والليبرالية، والقومية، أو الناصرية، أو الاشتراكية العربية، تدخل تحت طائلة هذه النصوص الصريحة:

فهي تشريع لم يأذن به اللّه.

وهي اختيار لغير ما قضاه اللّه.

وهي ظنون وأهواء نفوس، في مقابلة الهدي المنزل من عند اللّه.

وهي إحداث في الدين ما ليس منه.

فرفضها، وعدُّها خروجاً عن الدين، ليس منحصراً بحديث الفرقة، وإنما هو منطوق النصوص الكثيرة الصريحة من القرآن والسنة، ومن ثم فهو مقتضى

(١) جامع الأصول ١/ ٢٨٩

عقيدة المسلم .

وضلال هذه المذهبيات ليس آتياً من حكم تصدره فرقة أو جماعة، تزعم لنفسها أنها تمثل الحق، سواء كان لها سلطة، أم لم يكن، فحتى لو تضاءل الوجود الظاهري لهذه الفئة سياسياً وإعلامياً ومادياً في ظل هيمنة القوى المحاربة لها، فستبقى تلك المذهبيات تمثل الضلال إزاء الحق الذي تحمله تعاليم الدين الموحى في القرآن الكريم والسنة المطهرة، حيث يلوذ به المهتدون طلبـًا للنجاة الفردية وسعيًا لإعلاء كلمة اللّه، وإظهاراً للحق ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً .

وأساس هذا أن المذهبية ـ في الإسلام ـ أصولاً عقدية، وقيماً خلقية؛ ليست نسبية تحكمها تغيرات الزمن والمعايير المصلحية لشعب أو دولة ما .

إن مذهبية الإسلام تمثل حقًا مطلقًا بعث اللّه به محمداً ﷺ ، لتقوم به مصالح الناس في الدنيا والآخرة ، وقد جعله سبحانه ـ وهو العليم بالزمان وتقلبات العصور التي ستجري ـ مهيئـًا ؛ ليحقق للناس صلاحهم في كل وقت ومكان .

وهذا خلافاً للأمم الأخرى التي يمكن أن تستبدل بمذهبيتها مذهبية جديدة، ترى أنها أوفى عطاءً لها، وأقرب إلى مستواها الحضاري، أو أن تعدّل في مذهبيتها حتى تتلاءم مع الأوضاع الجديدة .

وسبب تصور النسبية في الإسلام ـ أصوله العقدية وقيمه الخلقية ـ لدى فئة من العصرانيين، هو قياسهم الإسلام على المذهبيات التي ورثتها الأمم الأخرى عن سابقيها؛ حيث يتجاهل هؤلاء مصدرية الإسلام وهي الوحي الإلهي، المختلفة عن مصادر تلك المذهبيات التي هي العقل البشري المحدود بالزمان والظروف .

* وفي هذه النقطة نأتي إلى موقف جابر عصفور من هذا الحديث؛ حيث يرى أن منطق الفرقة الناجية حُكْمٌ بالهلاك على الناس؛ لأنه نكسة لإنسانيتهم وهوان لهم، وقتل لإبداعهم. . . إلخ.

إذ لا مجال لمناقشة آثار الأخذ بحديث الفرقة الناجية؛ لأن الأمر أعمق من ذلك؛ إنه أمر الموقف الذي بنى عليه جابر والعصرانيون تصورهم هذا، وهو موقف يتناقض تماماً مع التصور الإسلامي الذي يحمله كل مسلم في عقله وقلبه، فالنجاة التي تفوز بها الفرقة الناجية راجعة إلى المقررات التي التزمتها في العقيدة والتشريع، هذه المقررات التي جاء بها الرسول ﷺ من عند ربه في القرآن الكريم والسنة المطهرة، ومن ثم فهي تمثل الحق، والتزام الإنسان بها يعني أخذه بسبب الكمال الإنساني والكرامة الإنسانية، وانحرافه عنها وإحداثه ما يخالفها ـ سواء سمي إبداعا أو اجتهاداً أو ابتداعـاً أو تجديداً. . . إلخ، يعني سقوطه الإنساني.

هذا هو موقف المسلم من تلك المقررات، ومن ثم تصوره عن التزامها والانحراف عنها.

أما هؤلاء العصرانيون:

فإن تلك المقررات لا تعدو أن تكون إبداعات تراثية أدت دورها فيما مضى، واقتضى تغير العصور تجاوزها إلى إبداعات أخرى، ستكون أكثر نضجاً منها، وملاءمة للواقع بحكم تطور العقل الإنساني، ومعايشته للظروف.

والخلاصة: أن تلك المقررات ـ لديهم ـ نسبية الحقيقة، والنسبية هنا إنما هي بالإضافة إلى الزمان والواقع والعقل البشري، وبما أن الإبداعات المعاصرة في المبادئ والنظم والأفكار ألصق بزمننا وظروفنا، وأحدث إنتاجاً من قبل عقولنا التي تنضج تبعاً لتقدم الزمن، فهي إذن أصدق حملاً للحق من تلك المقررات

التراثية .

فالخلل في الحقيقة في أساس الإيمان بمقررات الإسلام عقائد وأحكاماً من حيث إلهيتها ، ومن ثم من حيث كونها حقاً لا ريب فيه .

الدلالة العملية لحديث التفرق :

الحديث يرسم صورة لمستقبل الأمة الاسلامية ، من حيث صلتها بالإسلام اعتقاداً وتطبيقاً ، يتمثل في بقاء فئة من الأمة ملتزمة بالإسلام في صورته الصحيحة ، وفئات أخرى كثيرة ــ ثنتين وسبعين فرقة . . تنحرف عن هذه الصورة مستحدثة صوراً أخرى تنسبها للإسلام ، وبالتالي تنتسب هي للإسلام .

وحدث ما أخبر به الرسول ﷺ ، وافترقت الأمة وفشا الانحراف عما كان عليه الرسول ﷺ فيها ، وتطور عقدياً وعملياً .

هنا اتجه الباحثون المهتمون بالاستقصاء ، وربط النصوص بالواقع الحياتي للأمة من الباحثين في الفرق والعقائد في العصور المتعاقبة إلى جدولة الطوائف والاتجاهات الفكرية الماثلة في عصرهم وما قبله ؛ لتكون تفسيراً للحديث ملتزمة بتحديده .

ولأن تعدد الفرق المتمايزة بأسمائها في دائرة الفكر العقدي ـ بالذات ـ قد تجاوز العدد المحدد في الحديث ، وبلغ المئات وسيتوالد فرق جديدة كل آن ؛ لذا كان لابد من اتخاذ معيار محدد يضبط عملية التقسيم وحقيقة الافتراق ، وهذا ما قرره الشهرستاني في (الملل والنحل) حينما قال : « اعلم أن لأصحاب المقالات طرقاً في تعديد الفرق الإسلامية ، لا على قانون مستند إلى نص ، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود ، فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق» .

ثم قال محدداً معياره الخاص : « فاجتهدت على ما تيسر من التقدير ، وتقدر من التيسير ، حتى حصرتها في أربع قواعد هي الأصول الكبار» . وذكر القاعدة الأولى : الصفات والتوحيد . الثانية : القدر والعدل . الثالثة : الوعد والوعيد والأسماء والأحكام . والرابعة : السمع والعقل والرسالة والأمانة - وفصل مشتملاتها والفرق المختلفة فيها [1] .

ولكن المعايير أيضاً تختلف ، ثم إنه من الصعب ضبط العدد المحدد عليها ؛ لأنه إن جعل نوعياً دقيقاً ، توزعت فيه الفرق في كثرتها المتجاوزة للعدد ، وإن ضغط على محاور كبرى قصر عن العدد وتداخلت فيه الفرق ، ولعل هذا ما شعر به الطرطوشي - رحمه اللّه - بعد أن عدد الفرق ؛ حيث قال : « فإن كان رسول اللّه ﷺ أراد بتفرق الأمة أصول البدع التي تجري مجرى الأجناس للأنواع والمعاقد للفروع . . ما بلغت هذا العدد ، غير أن التكليف قائم والزمان باق .

وإن أراد بالتفرق كل بدعة حدثت في الإسلام كانت البدع أنواعاً لأجناس ، أو كانت متغايرة المعاني والأصول ، وهذا ما أراد عليه الصلاة والسلام - والعلم عند اللّه - ، فقد وجد من ذلك عدد أكثر من ثنتين وسبعين» [2] .

وقد تعقبه الشاطبي - رحمه الله - بأن اختياره تفسير الحديث بأعيان البدع مشكل ؛ لأن أنواعها لا تقف عند حد المائة ولا المائتين ، فضلاً عن الثنتين والسبعين [3] .

---

(١) الملل والنحل - على هامش لابن حزم ١/ ٧ ، وانظر : الفرق بين الفرق ٢٥ .

(٢) الاعتصام للشاطبي ٢/ ٢٢٢

(٣) المصدر السابق ٢/ ٢٢٣

وقد كان تكلف بعض العلماء في تأطير واقعهم بفرقة في إطار الحديث وربطه به، فرصة لمحاربي هذا الحديث؛ حيث اتخذوا من تناقض العلماء في تفسير الحديث بالفرق عددياً، دليلاً على عدم صحة الحديث[١].

والذي أراه ـ والله أعلم بالصواب ـ أن ربط الحديث بواقع قائم في عصر من العصور ـ رغم جلالة الباعث عليه، وهو اليقين بصدق خبر الرسول ﷺ ـ لا يتناسب مع منطق الشريعة الإسلامية من وجهين:

الأول: أن الأصل في نصوص الوحي الإلهي قرآناً وسنة، أنها حاكمة على الزمن كله إلى قيام الساعة، إلا ما تحدد عينياً في أشخاص، أو وقائع لا مراء فيها.

فإذا حصر تفسير الحديث في فرق عصر معين، خرجت عنه العصور التالية بما يحدث فيها من بدع وانحرافات عن الإسلام.

ولهذا انتقد الشاطبي الطرطوشي، وأيّد قوله الأول «بأن الفرق لم تتعين بعد»[٢].

الثاني: أنه ينبغي أن نعي الغاية العملية لتعاليم الرسول ﷺ، والتي تضعف في المتلقين لهذا الحديث، إذا جُمّد على مسميات محددة.

فإذا أخذ الشخص بقائمة الفرق التي أخبر الحديث بهلاكها ـ حسب التعداد المدوَّن لها من قبَل عالم العقيدة ـ فإنه يهون عليه بعد ذلك ما يجد من بدع وانحرافات، لأنهاَ ليستَ في القوائم السابقة.

أما الحديث مربوطاً بغايته العملية، فإنه قد حدد مواصفات فرقة النجاة بما عليه ﷺ وأصحابه، ويبقى وراء ذلك كل زيغ وانحراف عن ذلك داخلاً في

(١) انظر: عمارة - في موسوعة الحضارة العربية الإسلامية - المجلد الثاني ١٥٣٩.

(٢) الاعتصام للشاطبي ٢/ ٢٢٣

دائرة الهلاك قديماً أو حديثاً ، وخطورة انحرافه إنما هي في مدى بعده عما عليه الرسول ﷺ وأصحابه .

فتبقى من ثم رهبة الانحراف عن الحق ، والسقوط في دائرة الهلاك ، مُشعة من الحديث الشريف عبر الأزمان .

بقي ما يمكن أن يعتبره البعض وجهاً يؤيد عدم تطبيق الحديث على واقع محدد معين ، وهو ما ذكره الجابري من إثارة العداوة بين المسلمين ، وكشف قبائحهم التي تنفّر عنهم .

ولعله أخذ ذلك أخذاً غير دقيق[١] عن الشاطبي ، الذي جعل من مبررات عدم التعيين الستر على الأمة ، واتقاء دواعي الفرقة بينها .

والحق أن الستر على المسلم ، ودرء فتنة تفرق الأمة ، مقصدان شرعيان جاءت بهما نصوص صريحة معروفة ، ولكن تطبيق هذين الأمرين ينبغي أن لا يكون على حساب مصالح أعظم ، أو يكون جالباً لمفسدة دينية ، فإذا كان المنحرف شخصاً أو أكثر ، مستتراً بانحرافه ، فإنه ينبغي الستر عليه مع دعوته للحق .

أما إذا أعلن الشخص أو الطائفة بالضلال ، وروجوا له ، وصاروا يلبّسون الحق به ، فإن من المفسدة غض الطرف عنهم لما يحدثونه من إضلال للآخرين ، ومن هنا : فإن المصلحة الشرعية تقتضي التصدي لانحرافهم وكشف خطره ، وخطورة حامليه .

ومثل ذلك توقي تفرق الأمة ؛ فوحدة الأمة مقصودة شرعاً بلا ريب ،

---

(١) أقول غير دقيق ؛ لأن الجابري يرى عدم ذكر الأوصاف أصلاً ، بينما الشاطبي يرى عدم تعيين الفرق بمسمياتها وعدم التعريف بأهلها على التعيين لما يورث من العداوة والفرقة إلا من فحشت بدعته . . . . الاعتصام ٢/ ٢٢٥ .

ولكنها ليست وحدة مطلقة لا أساس لها .

كلا ؛ إنها وحدة تقوم على الالتزام بالحق الذي جاء به الرسول ﷺ ، قال سبحانه : ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ [آل عمران ١٠٣] .

فعلى هذا يكون الذي بدأ في تفريق الأمة ، هو الذي انحرف عن الحق الذي جاء به الرسول ﷺ ، وتمادى في انحرافه ، ودعوته إلى الضلال ؛ لأنه بهذه الدعوة يقوم بشق صف الجماعة المسلمة ؛ ليشكل فيها تياراً مغايراً لاتجاهها .

فكشف هذا الانحراف والتعريف بأنه ضلال مخالف لما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه ، هو في الحقيقة مقاومة لتفريق الأمة بكشف السبل الشاذة عن سبيله ، حتى يتقيها السالكون .

هذا من الناحية النظرية .

أما في الواقع العملي ، فإن علماء السلف عبر العصور هم أبعد الناس عن إذكاء الاختلاف بين الأمة ، وأشدهم تورعاً عن التسرع في اتهام الآخرين بالضلال والتكفير والتبديع ، كما هو شأن طوائف أخرى تدعو إلى بدعها المنحرفة عن هدي الرسول ﷺ ، وتضلل أو تكفر الاتجاه السلفي ، لعدم موافقته عليها .

وحسبك أن تطلع على ما جرى بين شيخ الإسلام ابن تيمية ، وعلماء وقته ، والشيخ محمد بن عبد الوهاب ، ومعاصريه من رافضي دعوته ، لترى فرق المواقف بين الشيخين والآخرين ، تورعاً عن الوصم بالكفر والانحراف عن الدين والتزيد على الآخرين بإلزامات لم يقولوها ، في مقابل الجراءة من كثير من خصومهم باتهامهم بالزيع والزندقة والكفر ، وإلزامهم ببعض صور الكفر التي هم أبعد الناس عنها .

ثانياً
السلفية هل هي منهج أو مذهب ؟

لعل القارئ ينفر من السؤال الذي تشكل منه العنوان، جاعلاً السلفية بين خيارين : المنهجية ،أو المذهبية .

ذلك أن المذاهب لا تتشكل إلا من خلال مناهج ، والمناهج تنبثق مقوماتها التي تمثل قوامها من خلال رؤى مذهبية؛ بحيث يكون هناك ارتباط بين المنهج والمذهب .

ولكن ذلك لا يعفينا من النظر في تساؤلات الذين تساءلوا عما جاء في العنوان، ثم أجابوا، أو ترددوا في ذلك .

ينبغي أولاً، أن نعلم أن المقصود بالمذهب هو : منظومة من الحقائق المتماسكة والمتكاملة التي تفسر الوجود والكون والحياة والإنسان والعلاقات بينها، وأن المنهج هو الطريق التي تسلك لبناء هذه المنظومة وتطويرها .

فماذا عن السلفية ؟

* مؤلف كتاب« معالم الانطلاقة الكبرى » وهو عالم سلفي معاصر يقول : إن السلفية مذهب ـ بالمعنى الذي ذكرنا ـ متمثلاً بالأصول الإيمانية والعقدية التي جاء بها الإسلام عن الوجود والكون والحياة والإنسان .

ولكنه يأسف لأن الجانب المذهبي طغى على الجانب المنهجي في حياة المسلمين المتأخرة، وفي كثير من كتاباتهم العقدية، مع أهمية المنهج في ضبط عقل المسلم وحركته، فأينَ ـ يقول عبد الهادي المصري ـ الأصول العلمية ، وضوابط المعرفة ، وحدود العقل ، ومجالاته عندهم؟ أين أصولهم في النظر

والاستدلال، ومناهج البحث، والاستقراء ؟ أين أصول فقه الواقع والحركة الإيجابية الواعية خلال هذا الواقع أين؟ . أين الأصول التي تحكم علاقتهم مع عالم الأسباب من حولهم أين؟ أين ؟ أين ؟ [١] .

* الدكتور راجح الكردي يرى أن للسلفية معاني ثلاثة :

• سلفية زمانية .

• سلفية منهجية، تعتمد على أصولية فهم القرون الخيرة، وطريقة فهمهم، ومنهج استدلالهم

• وسلفية مضمون ومحتوى، هي : اتباع لما أنتجه هذا المنهج السلفي الأصولي من فكر في الاعتقاد والفقه .

فالسلفي هو : الذي يطرح قضايا السلف، ويحل المشكلات بنفس حلولهم، وإن تأخر الزمن .

وهذا بلا ريب تصور خطير؛ لأن السلفي في عصرنا هذا بتغيراته الجذرية عن العصور السابقة، سيقف أمام قضاياه المستجدة إما رافضاً، أو لا مبالياً مادام سينحصر في القضايا التي عالجها السلف فحسب .

وهذا ما اضطر الدكتور راجح الكردى إلى اختيار المنهجية ـ دون المضمون ـ على أنها تمثل المعنى الصحيح للسلفية الذي هو : «سلفية المنهج القائم على أصولية الفهم، والاستيعاب القائم على مفهوم عالمية الدعوة وخلودها ، مع تأكيد أنها عصرية المواجهة ، تجاوزية الاختلاف» [٢] .

ولعل السبب الذي أوقع في هذا الخيار ـ خيار المنهجية دون المضمون ـ هو

---

(١) معالم الانطلاقة الكبرى ١٠

(٢) الاتجاه السلفي – ١٢ , ٢٢

تصور المضمون -المذهب- منحصراً في اجتهادات الأوائل في نطاق الأحكام العملية التي تتناول قضايا حياة الإنسان في العبادات والمعاملات، أو معالجتهم للشبه المثارة في مسائل الاعتقاد في وقتهم[1].

والحق: أن المذهب أو المضمون ليس محصوراً بهذا، بل إن الحقائق التي يقوم عليها المذهب فوق ما ذُكر، وهذه العبادات والمعاملات، بناء يقام على تلك الحقائق المتمثلة بعناصر الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، وبما قرره الوحي -من أخبار- عن الإنسان والحياة بنظمها المختلفة.

هذه المقررات -التي تمثل معتقدات المسلم- قد أكملت بتمام نزول الوحي على الرسول ﷺ في القرآن الكريم والسنة المطهرة.

والمسلم يتلقى هذه الحقائق من هذين المصدرين مباشرة في عهد الرسول ﷺ وفي القرون بعده سواء؛ لأنها حقائق ثابتة لا تتغير بتغير العصور ومستوى الأفكار، وسلفية من بعد العصر الأول هي في اعتماده فهم السلف للنصوص لاستمدادهم المباشر من الرسول ﷺ، ولسلامتهم اللغوية من اللحن.

هذا هو المذهب أو المضمون الذي تتمثل فيه السلفية، والذي برزت فيه عبر عصورها أكثر من بروزها في الجانب المنهجي، كما سبق في قول المصري.

ولا مجال هنا للتخوف من بقاء السلفي -في هذا العصر- مرتداً إلى العصر الإسلامي الأول، واقفاً عند شبهه العقدية، وعند أحكامه الحياتية؛ إذ السلفي بمذهبيته المستمدة من الوحي، يتفاعل مع واقع عصره بمنهجيته القائمة على هذه المذهبية فقهاً للواقع، ومن ثم تطبيقاً لشريعة الله عليه.

---

(١) يذكر الدكتور ما يعتبره ظاهرة في بعض المجتمعات الإسلامية لأناس جمعوا أشتاتاً من الأحكام الاجتهادية، ورجحوا فيها وجهة معينة، بعضها سابق فيه، وبعضها لم يسبقوا فيه، ثم ادعوا أنهم السلفيون بأخذهم بهذه الأحكام، وأن من خالفهم بدعي ضال، وكأنهم جعلوا هذه الأحكام الاجتهادية هي مقومات السلفية التي تتشكل منها. انظر: الاتجاه السلفي ٨٠

فقضية أصل الإنسان ـ مثلاً ـ لا يقف السلفي أمامها مبهوتاً؛ لأنه لا يجدها في تراث السلف بحكم أنها لم تكن مثارة في عصرهم، وإنما يناقشها بيقينيات ما جاء به القرآن عن أصل الإنسان في حكمة وجوده، وخلقه، وخالقه، ومثل ذلك قضايا العمليات في نظم الحياة المختلفة.

* وهناك دعوات إسلامية، ومفكرون إسلاميون في عصرنا الحاضر معجبون بالسلفية، وقد يأخذون بمنهجها العام، خاصة في محاربة البدع وبعث همة الاجتهاد لدى العلماء، ولكن غالبهم يتصورون السلفية من الزاوية المنهجية التي قد تضمر حتى تصبح عموميات غير محددة المفردات، وعلى هذا تكون «السلفية نزعة عقلية وعاطفية ترتبط بخير القرون وتعمق ولاءها لكتاب الله وسنة رسوله، وتحشد جهود المسلمين المادية والأدبية لإعلاء كلمة الله، دون نظر إلى لون أو عرق»[١].

* لنقف بعد هذا عند دراستين تنفيان كون السلفية مذهبية، أو حتى نظرية، وإنما هي مجرد منهج، أو طريقة طرح، وتبنيان على هذا التصور نظرتهما إلى السلفية[٢].

ـ الدكتور طه عبد الرحمن يرى: أن السلفية بما أنها تعد أصل أصولها هو الرجوع إلى النصوص الإسلامية الأصلية؛ فإنها بذلك تكون منهجاً أو مسلكاً لا مذهبا «ذلك أنه لم يصلنا عن السلفيين أنهم صاغوا أفكارهم في أنساق منظمة وتامة على طريقة أصحاب المذاهب، وإنما اقتصروا على التعبير عن ضرورة التمسك بالنصوص الأصلية . . . ـ فهي ـ طريقة أو أسلوب يدعو إلى

(١) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين – محمد الغزالي ١٢١.
(٢) أذكر بأنهما تتجهان أساسا لدراسة السلفية الوطنية في المغرب (سلفية علال الفاسي)، ولكنهما يتحدثان عنها بصفتها امتداداً للسلفية عبر عصورها.

استنطاق النصوص الأصلية لمعالجة الأوضاع المتردية للمجتمع»[١].

ـ مثل ذلك يقول سعيد بنسعيد: «السلفية بصفة عامة لا تشكل نظرية مكتملة بقدر ما تشكل طريقة طرح أو تناول، تعتمد على بعض المبادئ السلفية وتأخذ صبغتها الإيجابية في مواجهة البدع. طريقة طرح تهدف بالأساس إلى تقوية روح المبادرة، وتحرير طاقات الفرد والجماعات من كل تواكل وخنوع»[٢].

وحتى يكون لمناقشة هذا الموقف قيمة علمية؛ لنتساءل عن الأبعاد التي تنتج عنه في الواقع الثقافي للأمة، وهي تتجاذب بين المذاهب الفكرية سواء تمثلت في نظريات حزبية، أو أيديولوجيات فكرية وافدة.

وهنا ستتفاوت التصورات:

ـ فالسلفية تمرد على الحاضر، واستنجاد بالماضي؛ لاكتساب الطاقة الحرارية التي تبعث الحياة في المجتمع؛ ليتحرك مخططاً لمستقبله صانعاً له بنفسه.

ولذا أصبحت السلفية بهذا التصور نوعاً من الانتساب للإسلام، ولو بشعار أو اسم، فحسب حزب أن يسمي نفسه بحزب الشورى، أو الإصلاح أو الاستقامة، ونحو ذلك لِيُعدَّ سلفيا.

ـ أو أنها عودة إلى الأصول التي تفتح أمام المسلمين باب الاجتهاد لمسايرة متطلبات العصر؛ أي أنها: «تأويل ديني لحقيقة تاريخية تعتمد على بعض المبادئ السنية، التي تتخذ شكلها الإيجابي في محاربة البدع ومعالجة القضايا

(١) العمل الديني وتجديد العقل – طه عبدالرحمن ١١٥

(٢) دراسات مغربية ١٨٩.

التي تطرحها الممارسة الاجتماعية في شروط الانحطاط »[(١)] .

ولأن هذه الحركة المتمثلة بفتح باب الاجتهاد، ومسايرة متطلبات العصر، والتأويل الديني لأحداث الواقع والمنتسبة للسلفية، لم تكن مأطورةً بسياج مذهبي يحكم حركتها ؛ كانت النتيجة أن هذه السلفية فتحت الباب للتغيير في فكر المسلمين وحياتهم ، ولم تُحكم هذه الحركةَ التغييريةَ وفق مذهبيتها الخاصة، فصارت مجرد ممهِّد للاتجاه العلماني الذي صعّد هذه الحركة التغييرية إلى أقصاها، ناسفاً الدين منً حياة الأمة .

يقول عبد الكريم غلاب: « مهدت الحركة السلفية حتى للثورة الفكرية العلمانية، كما ظهرت في مصر والشام، ومهدت للفكرة القومية، ومهدت للثورة الأدبية عموماً؛ لأنها زعزعت الفكر عن الاستمرارية التي كان يسير عليها في مختلف الاتجاهات»[(٢)] .

ـ أو أن السلفية ـ وهذا بُعد لعله أعمق من البعدين السابقين ـ تمثل معياراً يمسك به السلفيون للحكم على الواقع الجديد ـ الحضارة الغربية بالذات، وكذلك الواقع الموروث ـ فيما يجب أن يؤخذ منه أو يترك على قاعدة «الأخذ بما لا يتعارض وتعاليم الإسلام الصحيح» .

وهذا البعُد، وإن بدا من الوضوح والشمول، بحيث إن السلفيين في تعاملهم مع الواقع، يصدرون عن قاعدة مذهبية هي تعاليم الإسلام الصحيح، أو إسلام السلف الصالح، إلا أن الأمر ما يزال يفتقد الإطار الضابط، بدليل وجود منتسبين للسلفية كثيرين، تختلف مواقفهم من الواقع إلى درجة

---

(١) دراسات مغربية ١٩٤ .

(٢) تاريخ الحركة الوطنية ٥٩ .

ويعترف علال الفاسي رحمه الله في قوله: «إن الحركة التي أعقبت السلفية في العالم العربي كانت والحق يقال لائكة» العمل الديني وتجديد العقل ١٢٤ .

التناقض أحياناً، ومجال هذا الاختلاف ليس أموراً عملية، مما يسوغ فيه تعدد الآراء الاجتهادية ـ في المنهج السلفي ـ، ولكنه في أمور تمثل دعائم في الاتجاه السلفي، كتأويل النصوص تأويلا خارجا عن منطق اللغة العربية، وعن فهم السلف رضوان الله عليهم، وكالمغالات في قيمة العقل إلى درجة إعلائه على النصوص، والتسهل تجاه مسائل التوسل، والأضرحة، ونحوها. . . إلخ.

مما يعني أن هذا المعيار نفسه ليس هو الحاكم، ولكنه موجَّه أو خاضع لضغط المنهجية المعاصرة، أو لضغط الواقع المتنافر مع الروح السلفية في بعض أصولها الكبرى.

وإذن: فالسلفية حينما تؤخذ على أنها مجرد منهج أو طريقة طرح، يكون من السهل اختراقها، وقابليتها للانفعال بالمؤثرات الفكرية الحية، ما لم يستند هذا المنهج إلى مذهبية، وبالذات إلى تصور عن الكون والحياة، وإيمان بالله وأسمائه، وعلم بالإنسان من حيث حقيقته، وحكمة وجوده وصلاته بالله، وسائر المخلوقات.

ولكن: حَذَراً من الوقوع في أسر المصطلحات ذات المعاني المتولدة، أتساءل:

لو قلنا: إن السلفية ليست مجرد منهج، وإنما هي مذهبية متكاملة تمثلت في حياة السلف، والرسول ﷺ وأصحابه أنموذجها المثالي الأول، فماذا سيفهم مفكر سيتعرف على السلفية، وفي ذهنه مذهبيات الأحزاب والفلسفات التي يعايشها في عصره؟

إنه ـ بلا ريب ـ سيتصور أن السلفيين بمذهبيتهم هذه، يسعون إلى بناء حياتنا المعاصرة وفق النماذج الثقافية والصور الاجتماعية التي كانت قائمة في عهد السلف، والوقوف عند الأطر التي مارس السلف حياتهم فيها في الاقتصاد، والسياسة، وشؤون الحرب، وطرائق التعليم، ومجالات التفكير ومشكلاته، مما يعني الانفصال التام عن العصر الحاضر بتركيبته كلها.

والموقف من هذه السلفية واضح مسبقاً، إنه النفور منها، وإنكار إسلامية هذا الموقف منها. «فالذين يفرضون اليوم علينا ـ هكذا يقول عبد اللّه إبراهيم ـ صور الحياة الخاصة التي عاشت عليها الأجيال الإسلامية، ويفرضون علينا نوع تفكيرها كجزء من الإسلام نفسه، إنما يتحكمون دونما حجة، ويريدون أن يجروا الدم من جديد في عروق مات أصحابها» (١) .

بين هذين :

المنهج أو طريقة الطرح .

والمذهب الذي يرسم صوراً لشُعب الحياة المختلفة .

فإن السلفية :

ـ ليست مجرد منهج أو طريقة تناول، تكون به مجرد توجه عام يرفض البدع، أو ينادي بفتح باب الاجتهاد، أو يرفع شعار العودة للمنابع الأولى في الإسلام.

ـ وليست ـ كذلك ـ مذهبية وفق النماذج الحزبية، الذي تكون به المذهبية منظومة ثقافية ترسم للحياة صوراً نموذجية محددة في كل جوانبها السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتعليمية . . . إلخ .

إن السلفية اتجاه له مقومات منهجية، ومقومات موضوعية، تحكم فكر المسلم ومشاعره، وسلوكه الفردي، والاجتماعي .

ولا حاجة إلى إعادة ما ذكرته في «مقومات السلفية»، لكن لابد هنا من التأكيد على نقط :

أ ـ السلفية ليست «حركة إسلامية حزبية» على النمط القائم في الحركات الإسلامية المعاصرة .

---

(١) دراسات مغربية ١٩٥

فهذه الحركات الإسلامية أخذت تميزها من نمطها في الدعوة والسعي لتطبيق الإسلام المبني على تصور الواقع القائم، واجتهادها في أسلوب الحركة الناجح فيه.

أي أن هذه الحركات هي في حقيقتها حركة تغيير (مسلك عملي). أما السلفية، فهي أعمق من ذلك بما هي مقومات يفترض أن ترتكز عليها هذه الحركات، وقد تخرج على بعض مقوماتها؛ ولهذا فقد يختلف مجموعات من الدعاة في مسالكهم الدعوية ومناهجهم الحركية، وتعاملهم مع الواقع، مع تبنيهم جميعاً للسلفية.

وقد يكون العكس بحيث توجد في حركة من الحركات الإسلامية أجنحة مختلفة؛ منها السلفي، ومنها غير السلفي، مع وجهتها الحركية الواحدة.

ب ـ وبناء على ما سبق، فإن اختلاف الرؤى الاجتهادية في معالجة الواقع ورسم المسارات الثقافية، والاجتماعية، التي تحقق مصالح الأفراد والمجتمع المسلم؛ سواء كان هذا الاختلاف بين أفراد المجتهدين، أم بين الجماعات الدعوية، لا يعني خروجهم، أو خروج أحدهم عن السلفية، ما دام هذا الاجتهاد قائماً على أسسه الشرعية في نطاق اتحاد الهدف والمنهج، وما ظل المجتهدون يأخذون فيه بسمات الإسلام تعاوناً على البر والتقوى، وإيثاراً لمصلحة الجماعة وجمع كلمتها.

جـ ـ لكن ذلك لا يعني بحال أن السلفية مذهبية متعالية على الواقع؛ أي أنها أصول عامة ومطلقات ذهنية، يستطيع كل متاجر بالشعارات أن يكيفها وفق صياغاته الخاصة [١].

---

(١) كثيرون من العصرانيين يتصورون الدين بهذه الصورة، أي بقابليته للتأويل تأويلات متعددة تصل إلى حد التناقض، وهذا عند المسلمين نتيجة تأثر بتصورات العلمانيين الغربيين لدينهم الذي يقول أحدهم عنه: (إنه صنم أنفه من شمع ينثني وفقاً لمشيئة العابد).

إن قاعدة السلفية الكبرى هي رد الأمور إلى نصوص القرآن والسنة، وهذه النصوص تتضمن أصولا عامة، ومطلقات تقوم في ذهن الإنسان، فيقوم العلماء المجتهدون بتوصيف هذه الأصول بشروطها وصورها وتميزاتها، كالبيع المباح، والربا المحرم، والإجارة، ومسائل الحدود، والمسائل الاجتماعية نكاحاً وطلاقاً ونفقات. . . إلخ. كما يقوم العلماء المباشرون للواقع بتطبيقها على آحاد الوقائع في الحياة فتوىً أو قضاءً.

كما تتضمن هذه النصوص أحكامـًا محددة الأنواع، والمقادير، والدرجات: كالمواريث، والكفارات، وبعض الحدود. . . إلخ.

ففي السلفية إذن معالم لرسم مجريات الحياة، لكنها ليست صوراً ثابتة في كل الجوانب، خاصة في الجوانب المتغيرة من حياة الإنسان والمجتمع الإنساني، فمثلاً: النظام السياسي له بحسب السلفية أسس عقدية وخلقية ثابتة، ولعناصره سلطةً، ورعيةً، وأرضاً خصائص ووظائف متقررة بالنصوص الشرعية، ولكن الصيغ العملية التي يتشكل بها النظام السياسي، ويحقق من خلالها أهدافه المحددة مرتكزاً على أسسه الثابتة، تتفاوت صورها بحسب الظروف والأحوال التي تعيشها الأمة.

وهكذا، إذا جاء السؤال الحاسم الذي يريد أن يحشر السلفية في أحد خيارين مفصولين عن بعضهما:

هل السلفية تجسيد مفروض منا؟.

أو أنها تجسيد مستمد منهم؛ أي من السلف الأقدمين؟.

فإن الطرح يكون خاطئا أصلاً.

إذ السلفية تجسّدٌ لحركة مرتكزة على مستَمدَّات من السلف، ومتفاعلة في الوقت ذاته مع زمنها القائمة فيه.

ثالثاً
السلفيـــة والماضويـــة

يفتخر المنتسبون للسلف بوصف السلفية، حيث يقدمون أنفسهم من خلاله على أنهم أقرب الناس تمثيلاً للإسلام ، وأحراهم بتقديم أنجح الحلول لتحرير الأمة من مآسيها .

لكنهم يمتعضون من وصفهم بالماضويين، ووصف السلفية بالماضوية التي دأب كثير من التيارات الأخرى ـ خاصة من العصرانيين ـ على وصفهم ووصف سلفيتهم بها .

فما هي أبعاد هذه القضية بين السلفيين وغيرهم؟ .

ابتداءً : ماذا تعني الماضوية ؟ .

هي نسبة إلى الماضي، والماضي هو السابق في الزمن ـ الخالي ـ الذاهب[1] .

* والماضوية تعني في الفكر المعاصر :

ـ الانشغال بالماضي أكثر من الحاضر .

ـ الاحتماء بالماضي من آلام الواقع الحي .

ـ محاولة بعث الماضي بمشكلاته الفكرية ، وبُناه السياسية؛ ليتمثل في الواقع. . . إلى آخر ذلك من الصور التي تشبه ألوان الطيف في تعددها وتدرجها .

---

(١) انظر : لسان العرب ١٥/ ٢٨٣ .

الرجوع للماضي :

يظهر للمتأمل في مسار الحياة البشرية أن التشبث بالماضي نزعة إنسانية ، خاصة في أوقات الأزمات التي تشعر فيها أمة من الأمم بضغط الواقع عليها ، وكذلك في أوقات التحدي الحضاري ، حينما تشعر أمة أنها في مواجهة تغير حضاري يوشك أن يذيبها ، ويطمس هويتها .

فتبحث في تاريخها عن أكثر الجوانب إضاءة ؛ كي ترتكز عليها في حركتها الحضارية .

وهذه هي فكرة «العهد الذهبي» التي قالت بها الفلسفة القديمة في العصر اليوناني (عند أفلاطون مثلا)[١] .

وحينما بعث الرسول ﷺ يدعو الناس إلى توحيد اللّه ، وإقامة الحياة على المنهج المستقيم ، لم يغفل الإسلام هذه النزعة الإنسانية ؛ بل استثمرها في جذب القلوب نحو الحق الذي جاء به :

* فذكّر العرب بأنه إنما يدعوهم للرجوع إلى الأصل الصحيح لحياتهم الدينية ، وهي ملة أبيهم إبراهيم ، وأنَّما يدعوهم إلى التخلي عنه ، هي الأعراض المرَضية التي طرأت على هذه الملة الحنيفية فشوهتها .

﴿ **وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ** ﴾ [الحج : ٧٨] .

* كما ذكّرهم بأن دعوة التوحيد التي جاءهم بها محمد ﷺ ليست شيئاً مبتدعاً في هذا الزمن المتأخر ، وإنما هي دعوة اللّه لخلقه منذ أنزلهم الى الأرض ؛ حيث بعث اللّه الرسل تترى للدعوة إليها ، وتطهيرها من الأوضار

---

(١) انظر : دراسات مغربية ١٨٥ .

التي تتراكم عليها. قال عز وجل:

- ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

- ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ ﴾ [الأحقاف: ٩].

بل إن الإسلام يرد الناس كلهم - وهو يدعوهم إلى الإيمان بالله - إلى أساس أسبق في حياتهم، وفي التاريخ البشري، من دعوات الرسل التالية، وهي شهادتهم بالتوحيد لله في عالم الذر الواردة في قوله سبحانه: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (١٧٣) وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [الأعراف ١٧٢ - ١٧٤].

قال ابن كثير عن هذا الإشهاد: «إن بعض السلف والخلف قال: إن المراد به فطرهم على التوحيد؛ أي أوجدهم شاهدين بذلك قائلين له حالاً وقالاً، والشهادة تكون تارة بالقول كقوله: ﴿شهدنا على أنفسنا﴾، وتارة تكون حالاً كما في قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكُفْرِ ﴾ [التوبة: ١٧][(١)].

وقال كثير من السلف: إن الإشهاد المقصود هنا ما ورد في أحاديث من أن الله أخرج من صلب آدم ذريته، فنثرهم نثر الذر بين يديه، ثم كلمهم قبلاً: ألست بربكم؟ وأخذ عليهم بذلك الميثاق أن يوحدوه.

ومن هذه الأحاديث، ما رواه النسائي، وأخرجه الحاكم في مستدركه،

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٢٦٤.

وقال: صحيح الإسناد، عن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ قال: «إن الله أخذا الميثاق من ظهر آدم عليه السلام بنعمان يوم عرفة، فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها، فنثرها بين يديه، ثم كلمهم قبلاً قال: ﴿**ألست بربكم قالوا بلى شهدنا..**﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿**المبطلون**﴾»(١).

وأي من المعنيين كان، فالاستدلال به قائم لما أوردناه.

ثم إنا نجد في قوله سبحانه: ﴿**أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم**﴾، حفز أذهانهم للمفاضلة بين مرجعيتين تاريخيتين؛ ما عليه آباؤهم القريبون، وما كان الأصل لهم ولآبائهم، فضلاً عما فيها من لفت إلى أن الميثاق الأول على الرغم من بعده التاريخي بالنسبة لما عليه آباؤهم إلا أنه ألصق بهم فذاك (الميثاق)، خاصيتهم هم أنفسهم، والإشراك ماضي غيرهم من آباء وأجداد.

أما أوروبا، فلحركة النهضة الحديثة فيها مشكلة مع الماضوية، فلئن «ادعت الحركة الثقافية في عصر النهضة الأوروبية أنها فرصة للحرية والتجديد، إلا أنها لم تكن تحرراً حقيقياً، فهي لم تتحرر من النير (الإكيريكالي) في العصور الوسطى إلا لتخضع بطريقة ما لثقافة اليونان والرومان «خطوة إلى الأمام وخطوتان إلى الوراء»(٢).

بدأت منذ أوائل القرن الرابع عشر الميلادي حركة التحول من العصر الوسيط إلى العصر الحديث شيئاً فشيئاً(٣)، حتى برزت للعيان رفضاً لفكر العصر الوسيط وانتقاضاً له، ولأن عماد هذه الحركة هي حرية الفكر التي تجعل من حق الفرد ـ المفكر ـ أن يبني تصوراته للوجود، وتفسيره للأمور، معتمداً

---

(١) المرجع السابق ٢/ ٢٩١.

(٢) الشخصانية الإسلامية ١٢٢.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ٥.

على عقله، مستخدماً ما يراه مساعداً له في ذلك، دون فرضٍ عليه من غيره، لذا لجأ هؤلاء المفكرون والأدباء والفنانون إلى التراث اليوناني الروماني، يمجدون حركته الفكرية الفنية والأدبية، ويخلعون على رجاله هالة القداسة والإكبار؛ لتستحوذ على النفوس بديلاً عن الفكر الوسيط ورجاله.

ولكن هذا التقديس المغالي الذي جعل هؤلاء نماذج تستوجب التواضع أمامها، والشعور بعدم وصولها فضلاً عن تجاوزها، أصبح حالة ضغط على حرية الحركة الحديثة التي تستهدف كسر كل الحواجز، والمعالم التي تشعر بعلوها على فكر أصحابها، فلسفة وإبداعاً أدبياً وغيره، مما ولّدَ اتجاهاً حداثياً يتبنى القطيعة مع الماضي، بل رفض فكره وأشخاصه، إلا بعض المواقف التي تعبّر عن ثورات على الواقع والتاريخ، قام بها بعض النماذج التاريخية.

وعليه، فإن حركة النهضة الأوروبية في تشبثها بالماضي اليوناني، والروماني، مضادة لتراث العصور الوسطى، قد وقعت في أمرين:

* **الأول**: هو قطيعتها مع التراث الحضاري في العصور الوسطى، مما أدى إلى التوقف الحضاري فترة ما.

فهي بسبب رفضها للتراث الكنسي، وتعاليمه التي تخنق الطاقة العقلية، والمنهجية العلمية، رفضت التفاعل مع الأديان والحضارات الأخرى؛ الدين الإسلامي، والحضارة الإسلامية بالذات، وهي المحيطة بالغرب، إلا من خلال انتقاءٍ أشبه باختلاس السارق الخائف.

ولو أن أولئك المفكرين الأحرار والممهدين لهم تفاعلوا مع الحضارة الإسلامية تفاعلاً شاملاً، يبدأ من وعي الأسس الإيمانية التي قامت عليها هذه الحضارة، ثم تتبع آثار هذه الأسس في فكر المسلمين وحياتهم، لَتواصلَ السير

الحضاري دون انقطاع ، ولأنقذوا أنفسهم من ويلات أكبر معضلة تعانيها حضارتهم المعاصرة، وهي الانفصام بين عنصري الإيمان والعلم البشري .

* **الثاني** : المغالاة التي تجاوزت أحياناً حد التقديس إلى ما يشبه العبادة لرجالات الفلسفة والفن اليوناني ، ولعبقرياتهم في إنتاجهم ، مما كاد أن يخنق الفكر الأوروبي ، وجعل المفكرين وهواة الإبداع ينفجرون تحت ضغط هذا الماضي ، فيعلنون رفضهم للقداسة أيّاً كان مصدرها ومرجعيتها ، ويحررون عقولهم من الخضوع لأيٍّ كان .

هذان الأمران اللذان سببهما موقف حركة النهضة من الفكر الوسيط والاتجاه للتراث اليوناني والروماني وهما :

- الانقطاع الحضاري المتمثل بالقطيعة مع الإنجازات الحضارية ، إلا مع الماضي المنتقى .
- وضغط هذا الماضي ـ رغم دوره في التحرير من فساد الواقع ـ على الفكر البشري في تطلعه ، وإبداعه .

جعلا كل دعوة للرجوع نحو الماضي تستدعيهما في الذهن ، فتنقبض النفس من هذه الدعوة حذراً من هذين الأمرين .

والنتيجة أنها ـ الدعوة للرجوع نحو الماضي ـ مرفوضة حضاريا .

إذا علمنا هذا ، استطعنا فهم سر الموقف النافر من السلفية لدى كثير من المفكرين العرب ، الذين يقيسون تاريخ أمتهم وواقعه على ما جرى في التاريخ الأوروبي ، ويُسقطون ـ بالتالي ـ الأحكام التي تصدق على التحولات الحضارية للغرب على أمتهم الإسلامية ، ديناً ، وتاريخاً ، وواقعاً .

بحيث شاع لدى كثير منهم وصف السلفية بالماضوية، أو بالدعوة للقطيعة مع العصر، أو بفرض كابوس القديم على إنسان العصر الحديث.

ومن هؤلاء عبد اللّه العروي، والجابري، ومحمود أمين العالم، وجابر عصفور، ومعن زيادة، وحسين أحمد أمين. . . إلخ.[١]

والسؤال الآن، لماذا حكموا على السلفية بالماضوية وفق ذلك المفهوم؟.

هناك تفسيرات يقدمها البعض منها :-

* الاسم نفسه، إذ السلفية تعني الارتباط بسابق في الزمن، فالسلفية بنظرة لغوية هي: الماضوية.

* ومنها أن الخطاب الذي تتعامل به السلفية في الحياة الثقافية المعاصرة متركز - كما يقول الجابري - على سياسة الماضي، كالخلافة، ونظام الحكم في الإسلام. . . ونحو ذلك.

* ومنها أن الدعوات الموصوفة بالسلفية، والتي كانت لها أدوار ريادية في مجال الفكر؛ كحركة الشيخ محمد عبده. ومحاربة الاستعمار؛ كحركة التحرير الإسلامية الجزائرية. أو الإصلاح الوطني؛ كحركة علال الفاسي قد خَفَتَ وهجُها بعد ذلك، وقامت بديلاً لها توجهات وأنظمة علمانية، مما أوحى بعجز السلفية عن إمداد الرقي الحضاري بعناصر فاعلة في تقدمه.

* ومنها - ولعله من أهمها - أن السلفية تنطلق من الإيمان بأن الإسلام، كما قررته نصوص الوحي، وتمثله الرسول ﷺ وأصحابه، يمثل الأيديولوجية الوحيدة الشاملة الصحيحة الصالحة لكل زمان ومكان، مما ينطوي على إدانة كل

(١) انظر -مثلاً- التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ٥٥١، والخطاب العربي المعاصر ٦٥، ودراسات مغربية ١٩٢، والتراث والعمل السياسي٣٤٢و والإسلام والحداثة١٨٠.

الأيديولوجيات الوضعية الأخرى، بلا استثناء، ووصفها بالزيغ[١] .

هكذا نجد أن السبب، إما أن يكون نتيجة نظرة تحكم من خلال واقع معين على الاتجاه السلفي ذاته، كما في الثاني والثالث.

أو أنه واقف عند حد التسمية نفسه، وهذا غالباً لدى الذين يستبطنون ـ أو يظهرون ـ رفضهم المبدئي للإسلام أساساً ـ كالماركسيين ـ. أو أن السبب قائم حقيقة في المنهج السلفي، وهو الرابع، وهذا السبب مجال امتعاض من العصرانيين بمختلف فئاتهم، بل لدى بعض المنتسبين للتوجه الإسلامي[٢] .

وعموماً: فقد استغل أعداء الاتجاه السلفي هذه الصفة ـ الماضوية ـ وما يرد موردها من المصطلحات؛ كالرجعية والتخلف؛ لتشويه السلفية ووصف الإنسان في ظلها ـ ومن ثم الأمة لو أخذت بها ـ بالتراجع الحضاري والانقطاع عن العصر الحاضر بفكره ومنجزاته وقيمه، وبالعقم في مجال الإبداع الذي لا يتهيأ إلا لمن تحرر من المرجعيات القديمة.

جابر عصفور يرى أن الماضوية ـ السلفية ـ في بحثه: إسلام النفط، تكرس النصوص التي تدعو الى اعتبار الإسلام الأول هو الأصل، وأن حركة الزمن في انحدار، وينبغي أن يقاومها الإنسان في عملية تراجع نحو الزمن، مما يجعل هذا الانسان مهيناً سلبياً يحيطه الزمن بالأخطاء التي لا ينجو منها، إلا بهذا التراجع[٣] .

ولقد حاول السلفيون، والموالون للاتجاه السلفي، نفي هذه الوصمة عن الاتجاه الإسلامي، وعن السلفية بالذات.

فالسلفية، وهي تدعو للعودة إلى الأصول الأولى، لا تهدف « إلى أن

---

(١) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ٣٩٨، وانظر أيضا: دراسات مغربية ١٩٢ .

(٢) ممن يرون ضرورة الحوار مع الاتجاهات الأخرى قوميين وماركسيين، مما يقضي بضرورة التسليم مبدئياً بنسبية الحقيقة، وبحق كل اتجاه في عرض أفكاره ونشرها .

(٣) الإسلام والحداثة ١٨٠ , ١٨١

تكون نسخاً كربونية للسلف، بل أن نتمثل منهجهم، وروحهم في فهمهم، وسلوكهم وتعاملهم مع الدين والحياة، ومع هذا فإن السلفية معايشة للعصر مواكبة للتطور، متحررة من أسار الجمود والتقليد» كما يقول القرضاوي[١].

ود. مصطفى حلمي يجعل السمة الثانية للاتجاه السلفي (التقدم لا الرجوع إلى الوراء).

وينظر في لفظتي التقدم والوراء من زاوية خلقية إنسانية؛ بحيث يكون منهج السلف توحيداً لله، وتحكيماً لشرعه، قمة التقدم الإنساني. ويكون الابتعاد عن هذا المنهج في التصور، أو السلوك، أو النظم، هو التراجع إلى الوراء[٢].

أما الدكتور العمري، فيؤكد أن أتباع الاتجاه السلفي «لا يؤمنون بشد العربة إلى الوراء، ولا الالتزام الحرفي بكل جوانب الماضي؛ بل يؤكدون على عوامل التقدم الحضارية، لكنهم يضعون إطاراً عاماً للتطور يحكمه الوحي الإلهي الذي ينبغي أن يشكل روح الحاضر ودستوره العام، كما كان في عصور الإسلام الذهبية»[٣].

وهناك من اندفع في رفض تهمة الماضوية إلى التركيز على ماضي الإسلام من توجيهات ونصوص، تؤكد على العقل والتفكير في الكون المحيط بالإنسان، وعلى إصلاح الحياة الإنسانية وإقامة العدل فيها، ونحو ذلك من العناصر التي يعالجها العصرانيون باسم التقدمية، وفاعلية الفكر الانساني، مما انتهى بهذه الاتجاهات إلى أن تكون تمهيداً لحركة تمرد الإنسان على وحي الله ودينه ـ كما مر في المبحث السابق.

---

(١) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ٢٥.

(٢) قواعد المنهج السلفي ٥٠.

(٣) التراث والمعاصرة - أكرم العمري ٢٣.

والآن :

بعد معرفة الماضوية ، ووجهات مفكري عصرنا حول وصف السلف بها ، فهل السلفية ماضوية ؟ .

وبأي معنى للماضوية ، سواء كان الجواب سلباً أم إيجاباً؟ .

السلفية ماضوية إذا كان معنى الماضوية انتساباً للماضي ؛ لأن حقيقة السلفية ـ لفظاً ومعنى ـ الرجوع إلى السابقين .

لكن يبقى تمييز الأصل المرجوع إليه من جهة ، ثم أثر ذلك على شخصية الراجع ـ أو الأمة الراجعة ـ من جهة أخرى .

أما المرجوع إليه في السلفية ، فإنه نوعان :

* نصوص الوحي الإلهي المتمثلة بآيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ ، وهذه ماضية باعتبار مجيء الرسول محمد ﷺ بها ، وتلقي الناس إياها منه ؛ لأن ذلك وقع في زمن يعد بالنسبة لنا ماضياً .

لكن هذه النصوص بما هي تعاليم لا يمكن حصرها بزمن محدد ، فهي من علم الله الذي أمد خلقه به لحاضرهم ومستقبلهم إلى أن تقوم الساعة ؛ حيث جعل محمداً ﷺ خاتم الأنبياء ؛ لتبقى هدايته هي الدين المرضي عند الله إلى يوم القيامة .

* النموذج التطبيقي البشري الأول لتعاليم هذه النصوص المتمثل في حياة الرسول ﷺ وأصحابه ، والمقصود بهذا النموذج إنما هو فهمه للنصوص وسلامة منهج الحركة بها في الحياة عبادةً لله سبحانه ، وقياماً بحق الخلاقة في الأرض في حدود الإمكانات المتاحة لأولئك في عصرهم ، ثم لمن بعدهم في العصور اللاحقة ؛ إذ ليس المقصود ـ كما يقول بحق د. مصطفى حلمي ـ الرجوع إلى السلف للأخذ بوسائل عصورهم في الحياة العمرانية بأساليبها في : الإنتاج ، والنقل ، والتعليم ، والتطبيب ، وتشييد المدن ، وتجهيز الجيوش ، وبناء

المدراس، والمستشفيات[١] .

ولذا كان من مبادئ السلفية بعث روح الاجتهاد ، مما يعد نقيضاً للاتجاه الماضوي المحافظ ؛ من أجل ربط الحياة المتجددة بتعاليم القرآن والسنة، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإنها تمتد عبر الزمن في تطبيقاتها المتواصلة في حياة الأفراد والجماعات مشدودة إلى تلك التعاليم ، محكومة بها.

أما أثر ذلك على شخصية من يتبنى السلفية فرداً أو مجتمعاً، فنقف فيه عند أثرين يقابلان المعضلتين اللتين أفرزهما الارتداد الثقافي لمفكري عصر النهضة في أوروبا نحو الثقافة اليونانية ، والنظرة التقديسية لرجالها ،وهما : خنق حركة الفكر ، والقطيعة مع الثقافات الأخرى سوى تلك الثقافة.

* فأما حركة الفكر، فإن السلفية - في حركاتها المتتابعة - هي رائدة تنشيطها وفكها من إسار الجمود والتقليد الببغائي للآخرين، وهذا واضح في التاريخ الإسلامي، خاصة في العصور التي خبت فيها حركة العقل المسلم، واكتفى باجترار السابق، بدون فهم ولا وعي.

كما تجلى لدى ابن تيمية، وتلاميذه، ومحمد بن عبد الوهاب، والشوكاني، ونحوهم.

وبهذا تشهد الاتجاهات الأخرى من غير السلفيين - حتى العصرانيين - تلك الاتجاهات التي تعترف بأن الدعوة إلى الاجتهاد ،ومحاكمة التراث الزمني إلى تعاليم الكتاب والسنة، وفهم السلف الصالح، كانت هي العامل الذي قاوم سلبية العقل المسلم ، وهزه من ركونه المستخذي للإلف والعادة، وما خدره به الدجّالون وأرباب المصالح[٢] .

(١) انظر : قواعد المنهج السلفي ٥١ .

(٢) انظر : العمل الديني وتجديد العقل ٢٤ ، دراسات مغربية ١٩٤ .

والسلفية ـ اليوم ـ تتحرك في مجال تحرير الفكر المسلم في مسارين :

* مسار مقاومة مخلفات عصور الجمود التي ابتعد فيها العقل المسلم عن النصوص، والتمثل الصحيح لها لدى الرسول ﷺ وأصحابه؛ ليتشبث بأفكار ومناهج تعبدية وتقاليد عرفية، وفدت إليه وتوالدت مع الزمن، رضي بها أولاً ثم ركن إليها واستمرأها رغم مخالفتها للإسلام، وطريق السلفية لذلك تحرير هذا العقل؛ كي يعرف الحق فيأخذ به، ويتبين الباطل فيتخلى عنه.

* ومسار مقاومة الاختراق الغربي للعقل المسلم، حيث أدى انبهار كثير من أبناء المسلمين في العصر الحاضر بالثقافة الغربية، وإنجازاتها الفكرية، والمدنية، في مقابل ما تعانيه مجتمعاتهم من ركود فكري، وتخلف مدني ـ أدى ذلك ـ إلى استحواذ هذه الثقافة على عقولهم، وسقوطهم أسرى هذه الحضارة إلى درجة التقديس الذي يجعل بعضهم لا يرى سبيلاً للنهوض بأمته، ولا لرقيها الحضاري إلا بالتقليد الكامل ـ الأعمى ـ لها.

« لا نزال ـ هكذا يقول إيليا حريق عن المثقفين العرب ـ في دوامة التقليد والنقل إلى درجة تفوق ما نتصوره» (١).

والسلفية ـ في هذا المسار ـ تسعى لمقاومة هذا الاختراق، وترشيد العقل المسلم من خلال ربطه بتعاليم الوحي الإلهي التي يستكمل بها نضجه، واستحضار هويته ليتفاعل بعد ذلك مع الفكر الآخر.

وأما العلاقة بالثقافات الأخرى، فإنها واضحة لدى السلفية.

إنها التفاعل مع الثقافات، واستثمار إيجابياتها النافعة، والبناء عليها في التواصل الحضاري، إنها كما قال بحق د. الحبابي: « تدعو إلى العودة إلى

(١) الإنتلجنسيا العربية ٩٤.

أصول الإسلام في جوهره، دون أن ترفض المكتسبات الثقافية النافعة سواء كانت من منبع إسلامي أم لا»[١].

وهي تفاعل مع الثقافات الأخرى من أجل كشف زيف السلبيات الضارة فيها لوقاية الإنسان من آثارها السيئة على سعادته الدنيوية والأخروية.

وهذا يتمثل بالشهادة على الناس التي حمّلها اللّه الأمة الوسط ـ أمة محمد ﷺ ـ التي ترفع السلفية رايتها دعوة للأمة الإسلامية قاطبة أن تحمله، وللأمم الأخرى أن تفتح أنفسها متفاعلة مع ما تقدمه السلفية من زاد ثقافي مرتكز على تعاليم الوحي بعقلِ طالب الحق والباحث عن الحكمة، أياً كان مصدرها.

وهكذا: ننتهي إلى أن السلفية في حقيقتها نفي للمحاذير التي ارتبطت بوصف الماضوية، نتيجة ما حدث لحركة الارتداد الفكري نحو اليونان في أوائل عصر النهضة.

وعليه؛ فإن الوقوع في أحد المحذورين السابقين، يمثل خروجاً على المنهج السلفي سواء أكان ارتهان العقل الإنساني وعبوديته للتراث البشري وافداً من الغرب؛ أم مستمداً من عصور التخلف عند المسلمين.

أو كان انغلاقاً فكرياً على التراث، وانقطاعاً حضارياً؛ ولهذا عدَّ ابن تيمية من البدع التي وقع فيها بعض علماء الكلام، ردهم ما صح من الفلسفة في الفلك والطب... وغيره.

---

(١) الشخصيات الإسلامية ١٢٣

رابعاً

السلفية بين التاريخية واللاتاريخية

يتنازع السلفية رأيان متقابلان، من حيث علاقتها بالتاريخ، وارتباطها بالواقع البشري.

فهناك أولاً : الذين يصفون السلفية باللاتاريخية، من حيث مذهبيتها التي تتعالى على الواقع البشري تفاعلاً معه وانفعالاً به، بحكم كمالها وشمولها، أو من حيث وقوفها عند نمط تاريخي واحد، تريد أن تفرضه على مسيرة التاريخ المغايرة لذلك النمط، مما يعني إنكار حركة الزمن وتغير الأحوال.

ولنأخذ أمثلة لذلك :

ـ الدكتور سعد الدين إبراهيم في بحث له قدمه لندوة (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي) التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، يحلل المنهج السلفي في أخذ الإسلام (أو فهم الإسلام) كما يقول [(١)] .

حيث ـ يرى ـ أن هذا المنهج يبدأ بمسلَّمات لا تقبل النقاش، وترتكز في إثباتها لا على الملاحظة المباشرة ، والتجربة «وإنما على الدليل الديني، وهذا الأخير يتدرج من حيث القوة والإطلاق بالدليل القرآني ، ثم بالسنة النبوية ،

---

(١) جدير بالذكر أنه في تحليله يركز على حركة الإخوان ، وخصوصـًا بعض أفكار سيد قطب، ولكنه يقول: إن تحليله ينسحب على حركات إسلامية أخرى ماضياً وحاضراً، والذي يهمنا أن ما حكم من خلاله باللاتاريخية، هو موقف السلف من النصوص ومن الفكر الآخر.

ثم بأقوال وممارسات الخلفاء الراشدين والصحابة ، والنسق الفكري الإسلامي بهذا الشكل هو نسق دائري مغلق ، وعلى من يقبل مسلماته أن يسبح داخل دائرته ، وأن يرى الكون والتاريخ والمجتمع من خلال هذه الدائرة ، ومن خلالها وحدها ـ فالمؤمن الذي يقبل هذه المسلمات ، لابد أن يقبل كل ما يترتب عليها .

فالمسلّمة الأولى ، وهي الإيمان بالله الواحد الذي لا عبودية إلا له ، يترتب عليها الإقرار بالحاكمية ؛ أي أن الحكم لله ومن خلال ما أنزل الله على رسوله .

والإسلام مطهرُ العقائد ، والديانات السماوية الأخرى ، وخاتم الرسائل الإلهية ، هو دين لا يتجزأ ، عباداته ومعاملاته ، وشرائعه ، وتوجيهاته ، والشعائر التعبدية ليست منفصلة عن النظم والمعاملات .

وبما أن للإسلام تصوره الكلي المتكامل عن الألوهية ، والكون ، والحياة ، والإنسان ، فإنه يتولى تنظيم الحياة الإنسانية جميعاً .

وترفض هذه الرؤية أي تصور آخر للإسلام ، يجعل منه ـ مثلا ـ أساساً روحياً وأخلاقياً عاماً ، تاركاً للعقل البشري حرية الانطلاق في التعامل مع مسائل الطبيعة وما وراء الطبيعة .

وهكذا يترتب على مُسَلّمة الإيمان ، ومسلّمة الحاكمية ، ومسلّمة التكامل والشمول ، قبول الأصول ، ثم قبول الفروع المنصوص عليها في القرآن والحديث ، وفي سيرة الرسول وسنته العملية .

ولا يقبل المؤمن تصوراً آخر مخالفاً أو منافساً أو مناقضاً ، وأكثر من ذلك لا يقبل للتصور الإسلامي أن يتفاعل مع أي تصور آخر سابق له أو لاحق عليه ، فالدائرة كاملة وحدودها سميكة غير قابلة للاختراق ، أو للتقاطع مع دوائر أخرى .

وهكذا يتدرج هذا المنهج في فهم الإسلام من إغلاق الدائرة إلى التحليق بها خارج إطار التاريخ الإسلامي والإنساني.

هذه اللاتاريخية التي تجعل من الإسلام ليس كياناً شاملاً متكاملاً قطعياً فحسب، بل تجعله أيضاً كياناً معقماً لا تتسرب إليه جراثيم الواقع المعاش للمسلمين، وغير المسلمين على السواء.

أي لا تضعه خارج إطار التاريخ الإنساني، ولكنه أيضاً خارج إطار الاجتماع، أو العمران البشري.

فبما أن الإسلام هو خير نظام للبشر، فإن الأمة التي تؤمن به، وتتمسك بشريعته، لابد أن تكون خير أمة أخرجت للناس، وأي نقص أو سوء لحالها، فإنما هو بسبب انحرافها عن الإسلام أو تحريفها له [١].

هذه الوجهة النقدية لدى الباحث ـ سعد الدين إبراهيم ـ تمثل رؤية كثير من العصرانيين على مختلف توجهاتهم [٢]؛ عرض فيها ـ كما رأينا ـ القواعدَ الثابتة، والمسلمات المبنية عليها، فانتهى إلى النتيجة بأنه منهج طوبائي مغرق في مثاليته، وفي تجريده، وفي تجاهله واقع التاريخ.

لا في مسلماته التي تعلو على الزمان والمكان، بل في الأشخاص الآخذين به؛ حيث يرتفع بهم على الخضوع للضغوطات المعاشية والعمرانية.

● ومثل ذلك نجده لدى فؤاد زكريا في وصفه الداعين لتطبيق الشريعة، وإقامة حقوق الإنسان في العصر الحديث استمداداً من الشريعة التي وجدت

(١) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: ص ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠ بتصرف يسير.
(٢) انظر: التعليقات المنشورة تالية للبحث نفسه في «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي».

قبل أربعة عشر قرناً، بأنهم يقدمون « تصوراً يؤدي بالفعل إلى إلغاء التاريخ؛ بل إن دعوة أن النصوص المقدسة المتعلقة بحقوق الإنسان صالحة لكل زمان ومكان، هي في ذاتها فكرة تعبر عن اتخاذ موقف لا تاريخي منذ البداية» [١].

واضح أن هذه المسألة (التاريخية واللاتاريخية)، فيما يتعلق بالإسلام من حيث التصور السلفي لها ومخالفيه، إنما تعالَج مع المنتمين للإسلام؛ لأن الذي لا يؤمن بالإسلام أصلا، متصوراً أنه تعاليم بشرية جُمعت وصيغت في عصر من العصور، فالخلاف معه - لدى السلفية- أعمق من هذا.

أما المنتمي للإسلام فإن من بدهيات إيمانه أن تعاليم القرآن وحي من عند اللّه، وأنها بهذا حق مطلق، وأن هذه التعاليم وجهت للبشرية منذ بعثة محمد ﷺ إلى أن تقوم الساعة بمقتضى ختم النبوة، وأن ذلك يعني صلاحيتها للأزمنة والأمكنة المختلفة.

هاتان المسألتان:

ـ أن ما جاء به محمد ﷺ من تعاليم، وحي متلقى من علم اللّه، ومن ثَمَّ فهو حق مطلق.

ـ وأن رسالة محمد ﷺ هي دين اللّه الخاتم إلى أن تقوم الساعة.

مسلمتان لا تخصان السلفية؛ بل ولا الإسلاميين عموماً، بل جميع المسلمين ومنهم أبناء المسلمين الذين يصفون الموقف السلفي المرتكز على هذه المسلمات باللاتاريخي؛ لأن كون هذه المسلمات قواعد لصحة انتماء المسلم،

(١) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ١١١ , ١١٢

تجعل هؤلاء بين خيارين :

ــ إما بقاء انتمائهم الإسلامي ، ومن ثم وقوعهم باللاتاريخية المزرَى بها من قبلهم .

ــ أو التحلل من هذا الانتماء برفض هذه المسلمات ، فيكون مجال الخلاف أعمق من هذا الوصف ، وهو صحة نبوة محمد ﷺ ، وما جاء به من وحي إلهي .

هذه نظرة سريعة في الأساس الذي بُني عليه وصف الاتجاه السلفي باللاتاريخية . أما صلة السلفية بالتاريخ ، فسيأتي لاحقاً إن شاء اللّه .

هناك ثانياً : من يصفون السلفية بأنها تاريخية ؛ أي أنها تبدو لدى المسلمين بصفتها تجليات فكرية مرتبطة بواقع الحياة البشرية في عصر معين ، متفاعلة مع هذا الواقع .

إنها إطار ديني وثقافي يوجّه حركة زمنية واقعية .

وتأتي في هذا المجال الدراسات التي تعالج السلفية بإرجاعها إلى بنيتها التاريخية المحددة . وتتفاوت هذه الدراسات :

- فهناك من يصفها بالتاريخية ؛ لكونها ليست اتجاهاً منعزلاً عن الواقع ، أو نظرية تجريدية ، ولكنها تسعى لإصلاح الواقع وفق ما تحمله من تعاليم ومفاهيم ترى ضرورة حمل المجتمع عليها .

- وهناك من ينتهي إلى تصور السلفية وفق الرؤية الماركسية لعلاقة الفكر بالواقع ، بحيث تتشكل مفاهيمها وأفكارها من واقع تاريخي معين ، ثم تحاول تأويل الإسلام وفقها .

والذين يدرسون السلفية بصفتها ظواهر تاريخية متميزة بارتباطها

بأصحابها كالوهابية، وسلفية محمد عبده، أو ظرفيتها كالسلفية الوطنية في المغرب، يسلّمون ابتداءً بتاريخية السلفية.

محمد عمارة في بحثه عن السلفية، يرى، أنها كسائر تيارات الفكر الفلسفي والاعتزالي، ظاهرة عباسية برزت انفعالاً بالحركة الفكرية التي كان يموج بها ذلك العصر.

ثم تطورت السلفية عبر العصور ـ على الرغم من اتفاقها في الأصول الفكرية وفي المنهج النصوصي ـ حيث صارت تكتسب إضافات عديدة طرحتها ظروف الواقع المتغير.

ثم تطور الأمر مع سلفية العصر الحديث، التي على الرغم من محافظة بعضها على المنهج النصوصي لسلفية القدماء؛ إلا أن بعضها رفع سلطان العقل وبراهينه على كل ظواهر النصوص، من أجل مقاومة الزحف الحضاري الأوروبي [١].

والجابري، يصنف السلفية في العصر الحديث إلى ثلاث سلفيات:

الوهابية، والنهضوية عند محمد عبده والأفغاني، والوظيفية عند علال الفاسي، لكل منها مواقفها التي أملتها الظروف التي تبلورت منها هذه السلفية [٢].

كذلك، فإن عبد اللّه العروي ـ الكاتب المغربي ـ يرى اعتماداً على المنظور الماركسي، أن الإيمان الحنبلي الذي جدّ في العصر العباسي نفياً للإيمان الاعتزالي، مشكّلاً رؤية للعالم، وإشكاليةً ولغة، لا تعود للماضي ولا للمستقبل؛ بل هي الحاضر، ومثل الحنبلية: الأشعرية، والظاهرية،

(١) بحث السلفية في موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ٢/ ٣٨٢, ٣٩١, ٣٩٢

(٢) انظر: المغرب المعاصر - الجابري - ٢٥.

والغزالية، و الحنبلية الجديدة، كلها قامت «بتجديد الرؤية والإشكالية واللغة متمشية مع ضرورات زمنها»، أما رواج السلفية وإقبال الناس عليها فليس ذلك بسبب تميزها (أصالتها)، وإنما لأسباب تعود إلى البنية الاجتماعية.

والخلاصة ــ لدى العروي ـ: «أن الإسلام كمعتقد لا يرسم استمرارية تاريخية واحدة فقط، وإنما ينحلُّ في اختيار الشيوخ متشكلاً من أحداث حاضرهم»[١].

وإذا كان الحال على هذا النحو، فما ميزة السلفي عن غيره من المنتسبين للإسلام، الدارسين للتراث الإسلامي؟

يجيب العروي: لا فرق «إننا جميعا أبناء الحاضر، وليس بيننا من يستطيع الادعاء بأنه الابن البكر للتراث، ووارثه الأوحد فهذا التراث هو في متناول الجميع، ولكل شخص الحرية في أن يأخذ منه ما يعطيه التوازن وإرادة العمل»[٢].

هذه هي النتيجة: يعلنها العروي بصراحة؛ لحصر السلفية في جانبها التاريخي الواقعي، لا في آلياتها، ووسائل حركتها، بل وفي أصولها العقدية، وقواعدها المنهجية.

ما دام أنها اجتهاد عقول لمعالجة مشكلات زمنية مرتكزة على رصيد واسع من التراث، الذي هو بدوره اجتهادات عقلية لمعالجة مشكلات زمنية ماضية، فإنها تستوي مع سواها من التيارات الفكرية الأخرى.

بل إن هناك من يستنتج من تاريخية السلفية أمراً أبعد من هذا، وهو ضرورة تجاوز السلفية.

---

(١) الأيديولوجية العربية المعاصرة ـ العروي ـ ٨٢، ٨٣.

(٢) المرجع السابق ٨٣.

فمحمد أبو القاسم حاج محمد في كتابه (العالمية الإسلامية الثانية)، يرى أن المسلمين الآن بصدد ابتداء طور حضاري عالمي جديد ثان؛ حيث مضت الدورة الحضارية العالمية الأولى للإسلام، التي بدأت ببعثة الرسول ﷺ، حينما كانت العرب قبائل متناحرة، وكان اليهود ذوي هيمنة عليهم.

واليوم تبدأ الدورة العالمية الجديدة، وعناصر الانقسام العربي وهيمنة اليهود في الشام، تضاهئ بداية الدورة الأولى.

لكن هناك خلافاً بين الدورتين:

فالدورة الأولى، اعتمدت في نهضتها الفهم السلفي التطبيقي للقرآن، من حيث تنزل آياته على وقائع في الحياة العربية في القرن السابع الميلادي، ومن تطبيق الرسول ﷺ لتعاليم القرآن الذي هو نفسه ﷺ ابن الواقع العربي آنذاك.

ونتيجة لهذا: «ارتبط العرب ضمن مرحلة التحويل القرآني بمفهوم التقليد باتخاذ الرسول ﷺ قدوة عملية تجسد لهم المنهج طبقاً لشروطهم الواقعية الحياتية، وعبْر التقليد الحرفي المسلكي نشأت مفاهيم المأثور والمنقول التقليدية السلفية المطلقة على مسار العالمية الأولى» (١).

واستمرت بعد ذلك الحركات السلفية لا تتجاوز إحداث تعديلات في تطبيقات الماضي؛ لتحيط بها أوضاع الحاضر المتغير، «إنها أصوات الماضي تنبعث في الحاضر فاقدةً العلاقة مع الماضي؛ لأنها تعيش الحاضر، وفاقدةً العلاقة مع الحاضر؛ لأنها تستوحي الماضي، فأصبحت كالمنبتّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى» (٢).

---

(١) العالمية الإسلامية الثانية ٢٥٩.

(٢) المرجع السابق ٢٦١.

وإذا كان الفهم السلفي للإسلام بعمقه وريادته العظيمة، ثمرة نشأة عقلية معينة مرتبطة بأوضاع بيئة محددة، وبعلاقات اجتماعية مكيفة بطاقتهم المتاحة ـ في ذلك الوقت ـ عقلية أو مدنية ـ؛ فإنه من غير السليم أن نقيد العصر الحاضر بتغيراته الكبرى عن العصور السابقة بذلك الفهم السلفي، ثم نزعم أننا نطبق تعاليم القرآن التي جاءت لكل العصور، هكذا ينتهي هذا التصور.

والحل ـ لديهم ـ هو تجاوز السلفية بمنهجيتها في فهم القرآن المرتبط بأسباب النزول، وفي الاقتداء بالرسول ﷺ في حركته المحكومة بظروف عصره، نحو منهجية كونية جديدة، تتعامل عقلياً مع القرآن في وحدته الكونية، انطلاقاً من الوعي العلمي المعاصر.

وستكون هذه المنهجية الجديدة مهيمنة على الفهم السلفي السابق، كما هيمنت رسالة محمد ﷺ حينما بعث على الرسالات السابقة، بحيث تعالج تطبيقات السلفية، واعية بارتباطاتها البيئية لتحدد العناصر الأصيلة من سواها (١).

نتيجة الموقفين:

ـ هذان الموقفان المتناقضان في تصورهما للسلفية:

* بأنها لا تاريخية تقف عند مسلمات تجريدية فوق الاعتبارات الواقعية

---

(١) انظر: العالمية الإسلامية الثانية ٢٥٦، ٢٥٧.

من الأمثلة التي توضح العلاقة بين الفهم السلفي وهذه المنهجية، ما ذكره في ص ٢٥٩ من أن التمتع بالجماليات المجسمة «التماثيل» أمر مقبول اليوم ـ استناداً إلى تعامل سليمان معها ـ دون أن نحس برغبة في عبادتها أو شعور بمقامٍ لها عند الله. خلافاً للفهم السلفي الذي لا يزال مرتبطا بنهي الرسول ﷺ عن نحت التماثيل واقتنائها؛ لأن الرسول ﷺ ـ كما يتصور الكاتب ـ مرتبط بالواقع العربي الذي كان يعبد الأصنام، ويعتقد أنها تقرب إلى الله زلفى!.

لدى الموقف الأول .

* وبأنها حركة تاريخية نبعت من الواقع ، وتشكلت رؤيتها من وضعيته الاجتماعية والفكرية كثيراً أو قليلاً ـ لدى الموقف الثاني ـ .

ينتهيان إلى نتيجة واحدة ، وهي أن السلفية غير صالحة لقيادة الحياة الإسلامية في عصرنا الحاضر ، الذي يحتاج مذهبية ، أو حركية ، تجعل للواقع في جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، بما وصل إليه عبر التجارب البشرية من تقعيد وتعقيد ـ تجعل له ـ مقام الأولوية تفاعلاً معه باستيعابه أولاً ، ثم الإسهام في تقديم مشروعات الارتقاء به نحو الأفضل ثانياً .

والسلفية بتجريديتها ـ كما يرى الأولون ـ وبركونها إلى واقع تاريخي ماض تقف عنده رافضة الواقع المعاصر ، أو غير آبهة به ـ كما يرى الآخرون ـ تفقد مؤهل الصلاحية لهذه المهمة الحضارية الكبرى .

هذه النظرة التي تنتهي إلى هذه النتيجة ، ليست قاصرة على العصرانيين الذين غالباً ما تكون نظرتهم منبعثة من أيديولوجيات غير إسلامية ، أو من انفعال بالواقع المعاصر في ظل المدنية الغربية .

بل هي ـ أقصد النظرة ـ موجودة لدى أناس ممن يُسمَّون بالإسلاميين في الحركة الإسلامية المعاصرة .

فقد قام ـ كما يقول الغنوشي ـ في داخل الحركة الإسلامية صراع بين ما يسميه التدين السلفي ، و التدين العقلاني !

التدين السلفي ، الذي يوضع مقابلاً لمصلحة الواقع ، ومرادفاً للمثالية والتاريخية ، والعقلانية بعكس ذلك .

وكانت النتيجة ـ حسب الغنوشي ـ أنه «مع اقتراب الثمانينات الميلادية أخذ يتراجع ـ التدين السلفي ـ لمصلحة الواقع، وتحت ضغطه، أي لحساب العقلانية، ضد التعامل المثالي أو التاريخي مع الإسلام» [١] .

و لما كان التعصب المذهبي والتصوف من الواقع المتأصل في المجتمع، وهو واقع تحاربه السلفية؛ لذا كان مقتضى العقلية الواقعية «تخفيف التوتر مع المشايخ والصوفية آخذة الجماعة في تنظيم لقاءات معهم، قاطعة بذلك مع التدين السلفي الوارد إلينا من المشرق» [٢] .

إذن فقضية التاريخية واللاتاريخية في السلفية ليست مجرد نقد خارجي نظري، ولكن لها آثاراً في داخل الدائرة الإسلامية ، وصلت إلى درجة زحزحة السلفية لحساب بدائل أخرى تتلافى النقص الذي تصوره هؤلاء في السلفية ، أي أنها قضية خطيرة.

فلنتأمل حقيقة هذا الأمر من هذا الوجه: تاريخية السلفية ولا تاريخيتها، ولو أنه سبق تناول شيء منه في المبحثين السالفين، مما يسمح لنا بالإيجاز هنا.

إن الدارس للسلفية إذا كان يبحث في السلفية الصحيحة دون أن يسقط عليها تصوره لدعوات أخرى، وإذا كان ملتزماً منهجية علمية، سيتبين حقيقة جلية هي: أن السلفية بما هي مذهبية متميزة أقدر الاتجاهات على تحقيق التعامل المتزن الرشيد مع الواقع البشري في أي عصر من عصوره.

فهي أقدر من الاتجاهات الإسلامية الأخرى.

وأقدر من الاتجاهات العصرانية.

---

(١) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ٣٠٤.

(٢) المرجع السابق ٣٠٤.

ووجه ذلك أن حركة الارتقاء بالواقع، وتحقيق البعث الحضاري للأمة الإسلامية، يتطلب أمرين باتفاق الجميع، وهما :

* الارتباط بالهوية التراثية للأمة.

* والتفاعل مع الواقع تقويماً وبناءً.

فأما الارتباط بالهوية، فإن السلفية تعود بالأمة إلى الجذر الأصيل والمشترك لها كلها، وهو القرآن والسنة، من خلال النموذج الأعلى لتعاليمها، وهو ما عليه رسول الله ﷺ وأصحابه، وتتمثل أصالته في أنه الأساس الذي تشكلت منه الأمة الإسلامية بهويتها وحركتها الحضارية.

وأنه ليس تجلياً لمقتضيات عصرية انفعل بها، وارتبطت أحكامه ومواقفه عندها، كالتراث الذي خلّفته الفرق والأجيال السابقة.

وبأنه من خلال النموذج، يعطي الأمة خلال تقادمها التاريخي تمثلاً حياً واقعياً للهوية التي تسعى لاستلهامها، فتكون مستقرة في تصورها وبحثها عن ذاتها، بعيداً عن القلق والغموض الذي يعيشه من يبحثون عن هوية فكرية لا واقع لها، أو لها واقع متناقض مع تلك الهوية المتجذرة في أعماقه، المرتكزة على القرآن والسنة بإشراقة تمثلهما النبوي.

ولهذا فشلت الاتجاهات العصرانية التي سعت إلى سلخ الأمة عن هويتها ـ هذه ـ وبناء هوية ترتكز على مفاهيم قومية عائمة، أو على «مركبات ذهنية تنتمي إلى الحاضر الأوروبي، وجدَتْها ـ هذه الاتجاهات ـ خارج تاريخها جاهزة» [(١)].

وقد اتضح فشلها من جهتين :

* من جهة الأمة التي أدركت بحسها الإيماني خطورة هذه الاتجاهات، فيما تريد إزالته وإقامته مستعينة بالقوة العسكرية أحياناً، وبضعف التيار الإسلامي

(١) الخطاب العربي المعاصر ـ محمد عابد الجابري ٣٨.

المقابل أحياناً أخرى ؛ حيث انكفأت على مقومات هويتها ولحمتها التاريخية المقاومة، مقابلة هذا السيل الجارف بسلبية في التجاوب معه [١] .

* ومن جهة أنفسهم التي حاق بها الاغتراب، فصاروا يشعرون بالعجز وعدم الانتماء وشلل الإرادة ـ كما يقول عاطف عضيبات [٢] .

أما الحركة في الواقع ؛ فإن للواقع جانبين :

أ ـ الجانب العقدي والتعبدي والخلقي، والمنهج السلفي فيه هو أصح المناهج، بما شهد به مخالفو السلفية ؛ كعلماء الكلام القدماء، وهو ما يشهد به غير المنتمين للاتجاه السلفي حديثاً، ممن يرون تفاعلها الإيجابي في واقع الأمة الإسلامية في كل عصر ؛ حيث يتركز منهجياً في تطهير هذه الجوانب مما علق بها من بدع وخرافات وفلسفات، أثقلت كاهل الأمة، وأفسدت عليها تدينها بصفائه وإيجابيته .

ب ـ الجانب الاجتماعي ؛ سياسياً، واقتصادياً، ونحوه [٣] .

والمنهجية السلفية في هذا تبدأ بضبط عقل المسلم بإطارات غائية ومنهجية، وبأصول عقدية، وخلقية، وتشريعية، ثم تفتح له المجال، بل تدفعه إلى أن يرتقي بنفسه تمكناً وريادةً، وبأمته تحقيقاً لمصالحها وطموحاتها الحضارية .

وتتمثل حركة العقل ـ وفق المنهج السلفي ـ في الواقع بما يلي :

* التعرف عليه بعناصره الماثلة، وما له من أبعاد نتجت عنها هذه العناصر أو أثمرتها، وذلك من خلال تصوره تصوراً صحيحاً يؤهل لحركة نقد

---

(١) انظر : الخطاب العربي المعاصر ـ فادي سمعان ١١٧ .

(٢) انظر : الانتلجنسيا العربية ١٦٦ .

(٣) تقسيم منهجي، وإلا فإنه يصعب فرز هذه الجوانب في العملية التشريعية .

صحيحة له .

* فحصه فحصاً دقيقاً وفق المعايير الشرعية والعلمية والمصلحية؛ لتحديد عناصره الإيجابية من عناصره السلبية .

* الإنشاء الإيجابي ، لا من خلال قطيعة حضارية مع الواقع القائم، بحيث يبدأ الإنشاء من الصفر، أو من واقع تراثي تجاوزه الزمن، وإنما هو بناء على العناصر الإيجابية في الواقع القائم، سواء أكانت هذه العناصر متمثلة في حياة الأمة المسلمة ، أم كانت متمثلة في فكر الأمم الأخرى وحضارتها .

ويكون هذا البناء متجها إلى :

• إقامة واقع حضاري للأمة مرتكز على الإيمان ، والأخلاق ، والعدل، والمصلحة .

• إسهام إيجابي مع البشرية في ترشيد واقعها، ومعالجة انهيارها الحضاري، ودعم كل حركة إيجابية فيه .

والعقل يمارس ـ وفق المنهج السلفي ـ تعرّفه على الواقع، وفحصه له، ثم بناءه على تراكماته من خلال:

ـ استثمار ما انتهت إليه الإنسانية في دراستها وتجاربها .

ـ تكثيف الحركة الاجتهادية التي تتابع الواقع في تغيراته المتواصلة، كي تبقى هذه التغيرات محتفظة بانضباطها الشرعي، وتحقيق المصلحة المعتبرة .

كل هذا في ظل الضوابط والأصول المذكورة سلفاً .

وهنا قد يكون من السهل على من يصمون السلفية باعتزال الواقع المعاش، أن يسلموا بإيجابية موقفها في تحرير مصدر هوية الأمة، وتعاملها مع الواقع في مجالات العقيدة والعبادة والأخلاق، لكن يبقى التشكك في أن المنهج السلفي يقف من الواقع الاجتماعي سياسياً واقتصادياً ونحوه ، هذا الموقف المذكور .

فهل هذا هو ـ فعلاً ـ الموقف النظري للسلفية ؟

وإذا كان هكذا، فلم تظهر السلفية عملياً ـ في الواقع ـ بخلاف ذلك؟

ـ أما التساؤل الأول :

فحسبي ـ هنا ـ أن أذكر مجرد إضاءات تؤكد هذا الموقف، من خلال مسلّمات مرتكزة على قواعد الشريعة ونصوص الوحي، التي تدعو إليها السلفية، وتحاكم من شذ ـ حتى من السلفيين أنفسهم ـ إليها :

*** التعرف على الواقع:**

من شروط الاجتهاد ما يسمى بفقه الحادثة، وهو تصور الواقع المراد بحثه والتعامل معه تصوراً دقيقاً ومستوعباً بأبعاده وآثاره، ومن القواعد المشهورة في علم أصول الفقه : « الحكم على الشيء فرع عن تصوره» .

والحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق بها ـ هذه قاعدة تواطأ عليها العلماء، بل الأمة، وتنسب حديثاً للرسول ﷺ [١] .

*** فحص الواقع :**

قال ﷺ : «لا يكن أحدكم إمّعة، يقول : أنا مع الناس إن أحسنوا أحسنت، وأن أساءوا أسأت، ولكن وطّنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا أن تجتنبوا إساءتهم» [٢] .

ويمثل ابن تيمية السلفي ومدرسته أنموذجاً عملياً في فحص الواقع الفكري والسياسي المعاصر له .

*** البناء :**

السلفية منهج بناء لجوانب الحياة الإنسانية بحسب ظروف عصرها، فلقد

---

(١) بلفظ « الكلمة الحكمة ضالّة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها " قال عنه المناوي : إسناده حسن، انظر : تحفة الأحوذي ٧/ ٤٥٨، لكن آخرين منهم الألباني ضعفوه . انظر : الجامع وزيادته بتحقيق الألباني ٤/ ١٦٦ .

(٢) حديث حسن ، انظر : جامع الأصول ١٠/ ٦٩٩ .

بنى الرسول ﷺ ـ وهو الأنموذج القدوة للسلفية ـ مجتمعاً متكامل البناء، متوجهاً للتشكل الحضاري الفاتح الذي حصل بعد ذلك.

كما أنه ﷺ سعى للتعاون مع الآخرين على ما يحفظ الحياة الإنسانية من التدمير، ويرتقي بها إلى وضع أفضل.

فقد قال ﷺ: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو دعيت إليه في الإسلام لأجبت»[(١)]؛ يعني أنه لو دعاه المشركون لمثل هذا الحلف الذي تحفظ به حقوق إنسانية من خلال موقف جماعي يقي المظلومين سطوة الظالمين، لأجاب.

وابن تيمية الذي نقد المنطق الأرسطي، وكشف عن آثار صوريته التي أفسدت فكر كثير من المسلمين، بنى منطقاً جديداً لحركة الفكر:

ـ في دراسة الطبيعيات من خلال الانطلاق من الجزئيات المحسوسة، خلافاً للمنطق الأرسطي الذي ينطلق من الكليات نحو الجزئيات؛ عن طريق التجربة والملاحظة نحو القوانين العامة، وهو المنهج الذي قامت عليه تقنية العصور الحديثة في أوروبا[(٢)].

---

(١) رواه ابن إسحاق في السيرة كما في ابن هشام (١/ ٩٢ من الطبعة الجمالية) قال الألباني: قال ابن زيد بن المهاجر قنفذ التيمي أنه سمع طلحة بن عبد الله بن عوف الزهري يقول: قال رسول الله ﷺ: فذكره، قلت: وهذا سند صحيح لولا أنه مرسل، ولكن له شواهد تقويه؛ فقد رواه الحميدي بإسناد آخر مرسلاً أيضاً، كما في "البداية" (٢/ ٩٢)، وأخرجه الإمام أحمد (رقم ١٦٥٥، ١٦٧٦) من حديث عبد الرحمن بن عوف مرفوعاً دون قوله: ولو دعيت به في الإسلام لأجبت، وسنده صحيح. فقه السيرة للغزالي ٧٥، بتحقيق ناصر الدين الألباني.

(٢) يقول ابن تيمية عن القضية الكلية: «إن كليتها في الذهن لا في الخارج وإن العلم بجميع أفرادها المعينة أقرب إلى الفطرة من العلم بها، لأن أشخاصها موجودة ـ المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ٤٤٧ ـ ويذكر ابن تيمية مثال «كل نار محرقة»؛ حيث تم استنباطه من تجاربنا على إحراق هذه النار وتلك.. إلخ. يقول علي سامي النشار عن هذا المنطق الاستقرائي الذي أخذ به واضعو المنطق التجريبي في أوروبا الحديثة: «.. بل يكاد جون استيوراث مل يتكلم بأسلوب ابن تيمية نفسه في كتاب (نسق المنطق)، وهو يذكر مثال النار» مناهج البحث العلمي للنشار ١٧٨.

ـ وفي أمور الغيب بيّن مسالك العقل في العلم بها . .

ومحمد بن عبد الوهاب قامت من خلال دعوته دولة تحملت مسؤولياتها الفكرية والاجتماعية في المجتمع الذي قامت فيه، وفي إطار ظروفه الخاصة، ولكن طاقة الانبعاث الحضاري الذي تجلى من خلالها، جعل الدول الكبيرة المحيطة بها تخشى امتدادها، ومن ثم تسعى إلى خنقها . . . إلخ .

ـ أما استثمار تجارب الآخرين ودراستهم النافعة، فهو المنهج السلفي :

روى مسلم وغيره أنه ﷺ قال : «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم» (١) .

والغيلة أن يجامع الرجل المرأة وهي مرضع .

وقصة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) مع الدواوين، التي تعد قاعدة سلفية في استثمار ما عند الآخرين، معروفة ؛ حيث كان يبحث عن أسلوب يضبط به سكان الدولة المسلمة بمراتبهم، ومن ثم استحقاقاتهم . . . فقال خالد بن الوليد (رضي الله عنه) : «لقد كنت بالشام فرأيت ملوكها دونوا ديوانًا وجندوا جنودًا» (٢) .

فدعا مجموعة من الكتّاب، ووجههم لتنفيذ ذلك .

وحينما دخل التراث الأجنبي على الأمة المسلمة، وتباينت المواقف بين آخذ به في مختلف جوانبه، ورافض له، حتى في جوانبه التجريبية، كان الموقف السلفي رافضاً لتطرف الموقفين ؛ للأخذ الكلي حتى في مجالات العلم الإلهي، ولرفض علوم الطبيعة والفلك بعمومها، حتى جعل ابن تيمية من البدع التي وقع

(١) انظر : جامع الأصول في أحاديث الرسول ١١/ ٥٢٧ .

(٢) الأحكام السلطانية ـ لأبي يعلى الفراء ٢٣٧ .

فيها المتكلمون ـ والتي تعني خروجاً على منهج الإسلام ـ هذا الرفض، والاحتجاج عليه بالدين.

قال ابن تيمية: «ومن بدع المتكلمين: ردهم ما صح من الفلسفة في علم الفلك والحساب، ونحوه»[١].

أما متابعة التغير الجاري في الواقع البشري بمواصلة الاجتهاد، فلا خلاف أن السلفية في كل أدوارها ولدى شخصياتها، كانت المحرك الأكبر لبعث الاجتهاد، وعدم الوقوف بالحياة عند نمط تاريخي معين واجتهاداته الخاصة به.

ولا يماري في موقفها الاجتهادي أحد لا من ذوي الفكر التقليدي الذين يعدون من مساوئ السلفية دعوتها للاجتهاد، ولا من العقلانيين والعصرانيين الذين يرون أن السلفية «تفتح أمام المسلمين باب الاجتهاد»[٢]، وأنها «كفاح من أجل فتح هذا الباب»[٣].

ـ وأخيراً: انضباط السلفية بالضوابط الغائية والمنهجية، وبالأصول العقدية، والخلقية، والتشريعية.

وهذا هو الذي يُبقي أي شخص أو حركة تبنت السلفية سلفية إلى النهاية؛ لأن محاربة الخرافات، ودفع العقل للاجتهاد دون التزام بتلك الإطارات والأصول، ينحرف بالحركة نحو فوضى فكرية ودينية لا تملك زمامها؛ فيستغلها أصحاب الاتجاه المضاد من العصرانيين، فتجعل هذه الحركة غير المنضبطة نفسها كاسحة ألغام تمهد للاتجاه العصراني، كما شبه بعضهم.

---

(١) الرد على المنطقيين ـ ابن تيمية ـ ٢٦٠.

(٢) دراسات مغربية ١٩٤.

(٣) الشخصانية الإسلامية ١٢٤.

هذه هي السلفية في علاقتها بالواقع تأثيراً وانفعالاً، فما هو مصدر ذلك الحكم الذي استخلصه الدكتور مصطفى الفيلالي، من الدراسات والمناقشات التي عقدت في ندوة « الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي »، وهو أننا « نستطيع بقدر وافر من التعميم أن ننسب إلى السلفية الأصولية قسطاً كبيراً من التصام عن الواقع ومن التحفظ عليه »[١] ؟

لنتأمل في ذلك :

بعضهم ينطلق من معطيات الفكر الوضعي الغربي ـ ماركسياً ووضعياً ونحوه ـ الذي يستبعد الأشياء الخارجة عن نطاق الإبداع البشري؛ وينفر من الثوابت أياً كان مصدرها بحجة أن الحياة البشرية صيرورة (تغير متواصل) ، وأن الحضارة لا تتكون إلا بفكر يتجاوز الثوابت؛ ليندمج في هذه الصيرورة منفعلاً وفاعلاً ، يقول حسن حنفي : «إن التاريخ لا ينشأ إلا في حضارة تخلصت من أغلفتها، وكسرت الحصار حولها، وتحررت من إطارها الأبدي المرسوم ، إن التاريخ لا يعرف النمطية والقوالب المسبقة ـ بصراحة ـ التاريخ لا ينشأ في حضارة إلهية، بل في حضارة إنسانية»[٢] .

والثوابت التي يتلقاها الإنسان من خارج إبداعه هي التعاليم الإلهية القائمة في الوحي : (القرآن الكريم والسنة النبوية). . .

ومثل هذا المنطلق خلافه ـ في الحقيقة ـ مع الإسلام نفسه بصفته تعاليم إلهية، وإنْ تحاشى صاحبُه إعلان هذه الحقيقة ، موجّهاً النقد لحركة معينة .

إن خلاف هذا المنطلق مع الوحي الإلهي أساساً، في سوء نظرته إليه؛ حيث يتصور تبعاً للمنطق الوضعي أن من التزم بأصول ثابتة ذات مصدر غيبي ، مُنْبَتٌ

---

(١) الحركات الإسلامية وهموم الوطن العربي ٣٦٦ .

(٢) دراسات إسلامية ـ حسن حنفي ٣٢١ .

عن الواقع ، خارج عن إطار التاريخ، مغرق في الخيال .

ومما يكشف أن هذا الحكم على السلفية باللاوقعية ، مجرد تطبيق غير واعٍ للمنطق الوضعي تجاه الفلسفة (الميتافيزيقية) في الغرب ، دون دراسة للمجال الذي حكموا عليه ، سواء كان الوحي الإلهي أم التطبيق السلفي لتعاليمه ، مما يكشف هذا ـ أنهم كثيراً ما يناقشون المواقف الواقعية للاتجاه الإسلامي ، بما له من إجابات سلفية، بل قد يعترف المنصفون منهم بأن معالجة الاتجاه الإسلامي للواقع أنجح من معالجات الاتجاهات العصرانية ؛ ولهذا يقعون في التناقض في أحكامهم بين وصم باللاواقعية، ثم اعتراف بها .

الدكتور سعد الدين إبراهيم في بحثه عن المسألة الاجتماعية في معالجات الفكر العربي المعاصر ، حينما عرض لموقف الاتجاه الإسلامي، وصفه كما سبق بأنه « منهج طوبائي مغرق في مثاليته وفي تجريده، ويتجاهل واقع التاريخ، وينكر حقائق الاجتماع» (١) .

لأنه يقوم على تصور كلي عن الألوهية، والكون، والحياة، والإنسان، ولأنه يقوم على مسلمات إيمانية من التزم بها لابد أن يقبل حتما ما ترتب عليها، كمسلَّمة الإيمان بالله الواحد الذي لا عبودية إلا له، يترتب عليها الإقرار بأن الحكم لله من خلال ما أنزل على رسوله (٢) .

لكنه يَكِرّ على هذا الحكم بحكم مناقض له تماماً؛ حيث يصف دراسة سيد قطب ـ الذي يؤمن بالتصور الكلي ، وبالمسلمات الإيمانية ، وبما يترتب عليها ـ عن العدالة الاجتماعية، بأنها واقعية ، وأنها قراءة متقدمة .

---

(١) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ٤٩٣ .

(٢) انظر : المرجع السابق ٤٨٨، ٤٨٩ .

يقول : «هذه الرؤية العامة للعدالة وأسسها ومبادئها الحاكمة في الإسلام، هي في مجملها من وجهة نظرنا رؤية واقعية منصفة، وتحفظاتنا ليست على عموميات هذه الرؤية، وإنما على بعض جزئياتها، وعلى الآليات المصاحبة لها»(١).

بعض آخر ينطلق من ضغط الواقع القائم في العالم المعاصر عموماً، وفي بعض المجتمعات الإسلامية.

وهو واقع يكاد يخنق المسلم الملتزم بدينه، ويسير به في تباعد عن مطالب دعوة الإسلام.

في واقع كهذا، قد يجد المسلم المتمكن من العلم الشرعي واليقين الإيماني سبيله للاحتفاظ بمنهجه الإسلامي فكرياً، ونفسياً، وعملياً في دائرته المحدودة ـ الذات والأسرة مثلاً ـ ويقدم فيما وراءها ما يستطيع من إصلاح.

لكن مسلماً لم يتأصل علماً بالشرع، ويقيناً بالإيمان بحكم نشأته أو نوع تخصصه ـ كالفلسفة مثلاً ـ أو المحيط الحركي الذي لجأ إليه ـ حزباً، أو دعوة ـ سيظل صراع الواقع القائم المنحرف مع الواقع المأمول أرَقاً يشقيه، وقد يميل بعض هؤلاء إلى اعتزال الواقع، والانشغال بدراسات نظرية أو الهروب منه، لكن آخرين سيستجيبون للواقع القائم وسيركنون إليه بما فيه من انحراف، بحجة الرغبة في مداخلته، ومن ثم تغييره.

ونتيجة لنقص الحصانة الشرعية وغلبة المنهجيات الوضعية، يتحول هذا الركون إلى تَبنٍّ لما في هذا الواقع، ومن ثم انحراف عن الإسلامية المتمثلة بالمنهجية السلفية بدرجات تتفاوت بين هؤلاء.

---

(٣) المرجع نفسه ٤٩٤.

وهنا يتشكل اتجاه يصف نفسه بالإسلامي، يخالف السلفية في مجال التعامل مع الواقع - ولو في الجانب المنهجي - حيث سيصمها باللاواقعية؛ ليجعل خضوعه لهذا الواقع هو الواقعية.

هذا هو ما يسميه الغنوشي التديّن العقلاني في الحركة الإسلامية، الذي تمثل في نزعة نقد للمنهج السلفي، وتجاوز له في قضايا كبيرة مثل الحكم على صحة الأحاديث من عدمها، لا من خلال منهج المحدّثين، وإنما حسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد الكبرى؛ كالعدل، والتوحيد، والحرية، والإنسانية. ومثل «تطوير الشريعة بما يتلاءم مع تطور الواقع من دون تمييز بين مجال التطور والثبات في الشريعة، حتى وإن أدت مقتضيات التطور إلى تجاوز ظواهر النصوص القطعية وتعطيلها تحقيقاً للمقاصد»[1].

ومثل أولوية العقل على النص.

ومثل تحويل تقسيم الناس من المقياس العقدي إلى مؤمن وكافر، إلى مقياس سياسي واجتماعي يكون فيه الناس بين وطني وخائن، ثوري ورجعي، ويعترف الأستاذ بأن أسباب بروز هذا التيار تتمثل في «العقلانية إضافة إلى ضغوط الواقع والشعور بعزلة الحركة»[2].

والحقيقة أن هذا الموقف يعود إلى الموقف الأول الذي يبني حكمه باللاواقعية على السلفية من المنطق الوضعي، إذ يكشف الغنوشي نفسه أن نمو التفاعل على صعيد الفكر السياسي والاجتماعي في صفوف الحركة مع الفكر العربي بالذات كان عاملاً أساساً في موقف هذا الاتجاه؛ حيث إن «نمو القراءات

(١) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ٣٠٦.
(٢) المرجع السابق - ٣٠٤.

الاجتماعية في فهم التناقضات، والصراعات الدولية والمحلية. . . كان ذلك دافعاً لتجاوز المواقف التقليدية السائدة في قطاع عريض من الحركة الإسلامية المعاصرة»[١].

هذا الموقف ، وأعظم منه الموقف السابق، وأخف منهما ما يقع فيه بعض الإسلاميين من الخجل من تبني بعض الأحكام والتوجيهات الإسلامية الثابتة؛ لأن الواقع المنحرف لم يعد يسيغها ؛ كل هذا سببه ـ والله أعلم ـ نقص في عنصرين أساسيين لشخصية المسلم، وهما :

* اليقين الإيماني.

* والعلم الشرعي .

اليقين الإيماني : بالله ، وصفات الكمال له ، وبسائر أركان الإيمان ، ومنها رسالة محمد ﷺ للناس كلهم، والقرآن في صدق أخباره ، وعدل أحكامه، وأنها الحق وما خالفها باطل ولو تظاهر عليه عامة البشر، ولابد أن يكون هذا الإيمان راسخاً من جهة ، وواضح العناصر لدى صاحبه من جهة أخرى؛ حيث يحوط الله به صاحبه من زلزلة الشبهات.

ثم إنه بحاجة إلى تعاهد الرعاية والإنماء، حتى لا يذبل فيفقد وهجه الكاشف للوساوس التي تتسلل إلى صاحبه عبر ضغوط الواقع، أو مغريات الحياة.

ومصدر التغذية هو الارتباط بالقرآن والسنة ، لا بوصفها تعاليم وحسب؛ بل على أنها وحي من الله سبحانه وتعالى ، ويحقق هذه التغذية الارتباط

(٢) المرجع السابق ـ ٣٠٥.

بالصورة النموذجية العليا التي حملت هذا الوحي في الواقع الإنساني، متمثلة بالرسول ﷺ وصحابته الكرام معه.

والعلم الشرعي: المتمثل بالقدرة المنهجية على معرفة مرادات الله في نصوص الوحي ـ حسب الطاقة ـ مما يتشكل منه بشكل إجمالي علم بمقاصد الشريعة، وبقواعدها العامة، وبأحكامها الإفرادية، وبمنهجية تطبيقها على تغيرات الحياة، وكل هذا لا يتحقق لطالبه إلا من خلال ما وجه إليه الوحي نفسه، وهو ما سلكه أئمة الإسلام ابتداءً بالصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ثم من بعدهم مفسرين وفقهاء وأصوليين ـ نسبة إلى أصول الفقه ـ وغيرهم.

وهذان العنصران، هما القاعدة التي تبني عليها السلفية وجودها المتميز، ومن خلالها استمرت مسيرتها في حياة المسلمين.

والمفكر المسلم حتى يحتفظ بإسلامية تفكيره مصونة من الاختراق المفسد لها؛ لابد له من أن يركن على هذين العنصرين، وأن يجعلهما المعيار الذي يتعامل من خلاله مع الواقع فكراً وحركة، من حيث تقويمه، ثم من حيث إصلاحه من خلال المنهج الشرعي ترتيبا للأولويات وتدرجاً، وأخذاً بأسلوب الحكمة..... إلخ. مما يجعل موقف هذا المفكر منسجماً مع إيمانه ومع حركته في هذا الواقع، دون قلق يلجئ إلى التنازل للواقع على حساب الحق.

وتأثير ضغط الواقع المنحرف على المفكر المسلم يأتي بسبب نقص في هذين العنصرين أو أحدهما؛ حيث يمثل هذا النقص فراغاً يشحنه هذا الواقع بانحرافه(١).

ومن ثم يبدأ القلق في هذه الذات المشتملة على شيء من الإيمان، والمعرفة

---

(١) على حد قول الشاعر:

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلباً خالياً فتمكنا

الشرعية، وهذا الواقع المضاد لها ، فإن استدرك نفسه بتحكيم الإيمان والعلم الشرعي في هذا الانحراف ، نجا، وإن تجاوب مع هذا الانحراف تضاءل شعوره بانحرافه، ثم ساغ في عينه فانجرف في انحراف أعمق منه، وهذا ـ بالطبع ـ على حساب ذاك العلم والإيمان ، تماماً كالإنسان مع المعصية ؛ إن تذكر وعاد إلى ربه عاد صفاء قلبه ، وإن استكان لها جذبته إلى أعظم منها ، وهكذا [١] .

فضلاً عما سبق :

فإن هناك من يحتج على اللاواقعية السلفية بمواقف بعض المنتسبين للاتجاه السلفي من قضايا واقعية، تدل ـ لدى هؤلاء ـ على تنكر للواقع وتجاهل للحياة القائمة ومتطلباتها، وهذا له ثلاثة أوجه :

أولها : أن بعضهم ينظر إلى موقف ما، ويفسّره، دون وعي خلفيته وأبعاده التي أملت اتخاذه، كالمواقف التي اتخذها بعض العلماء من مستجدات هذا العصر.

مثلاً ـ في المجتمع السعودي ـ حينما اتجهت الدولة للتعليم النسائي النظامي، عارض ذلك كثير من العلماء أول الأمر.

هذه المعارضة لدى المنفعلين بالعصر وتغيراته تعدُّ لاواقعية؛ لأنها تريد أن يبقى المجتمع معزولاً عن حياة عصره.

لو تأمل هؤلاء :

لتبينوا أن هذا الموقف كان يعكس وعياً بالواقع لا جهلاً به، فتعليم المرأة كان

---

(١) قال تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴿٢٠١﴾ وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١، ٢٠٢].

قائماً ـ قبل التعليم النظامي ـ مدعوماً من أهل العلم، مما يعني أن التعليم ذاته ليس هو المرفوض.

وإنما اتجه الرفض لنوع من التعليم، تمثلت تجاربه في مجتمعات أخرى في ظل الاستعمار والمناهج العصرانية، مما جعله يثمر إفساداً للمرأة، وتدميراً لهذا العنصر المهم في المجتمع.

ولهذا، حينما وثق هؤلاء الرافضون من أن الدولة اتخذت احتياطاتها لوقاية المجتمع من سلبيات التعليم النسائي الواقعة في المجتمعات الأخرى؛ أصبحوا مؤيدين له في كل مراحله، وتخصصاته.

الوجه الثاني: أن يكون الموقف الذي بني عليه الحكم اجتهاداً ضمن اجتهادات أخرى، وهنا ينبغي أن ينظر للاجتهادات الأخرى، لا أن يُنتزع واحد منها لتحقيق الحكم المطلوب، فضلاً عن ضرورة تبين أبعاد هذا الاجتهاد.

مثلاً: تقنين الشريعة اختلف فيه العلماء بين قابل ورافض في دائرة الاتجاه السلفي فأَخْذُ رأي الرفض، والحكم من خلاله بجهل الاتجاه السلفي بالواقع الاجتماعي، وتعقيداته التي يحتاج القاضي فيها إلى تسهيل مهمته، بجعل الأحكام الشرعية مفصلة في مواد، وفقرات تحكّمٌ لا يسوغ.

أولاً: لأن في الاتجاه نفسه رأياً آخر، ليس أحدهما بأولى من الآخر بالاعتبار؛ ابتداءً.

وثانياً: لأنه لابد من وعي الأبعاد التي بنى عليها الرافضون رأيهم برفض التقنين بمستنداته الشرعية والواقعية، فلعله هو الأقوى، والأكثر تحقيقاً للمصلحة.

والوجه الثالث: أنه قد يقف بعض المنتسبين للسلفية مواقف تدعو إلى اعتزال الواقع، أو يصدر من بعضهم آراء تدل على جهل بالحياة، والأحداث،

ومثالية في التصور.

وليس في هذا إدانة للسلفية ، بقدر ما هو إدانة لمواقف هؤلاء ، حيث يمثّل موقفهم هذا انحرافا عن النهج السلفي.

وفي الأخير :

ينبغي أن نعي فارقاً أساسياً كبيراً بين صلة المنهج الإسلامي بالواقع ، ونظرة الاتجاهات المادية له.

فنظرة هذه الاتجاهات تجعل الواقع هو الأساس الذي تتشكل منه الثقافة : بتصوراتها ، وقيمها ، وأحكامها.

أما في الإسلام فإن الواقع مجالُ تنزّلِ أحكام التشريع الإسلامي ؛ لتبقى تغيراته محققة لمصلحة الإنسان والمجتمع.

ولهذا ، فعلى الرغم من الاتفاق بين السلفي والمادي والمتأثر بالاتجاه المادي في ضرورة وعي الواقع بأبعاده وفي التفاعل معه ، إلا أنهما يختلفان في نوع التفاعل ارتفاعاً بالمجتمع في وقائعه الجارية نحو شريعة الله ؛ بالتحاكم إليها لدى الأول (السلفي) ، ونزولاً إلى المجتمع لصياغة النظم من خلال مسيرته الجارية وفق الأعراف والنزعات البشرية ، وبالذات النزعة المادية لدى الثاني.

وليس هذا خاصاً بالماركسيين الذين يقولون بتبعية الثقافة بما فيها النظم للتحولات المادية ؛ بل إن الثقافة الغربية ـ بعمومها ـ لا تستند إلى مقدس ترى ضرورة رد حياتها إليه.

ومن ثم ، صار الواقع بما يتكون فيه من أعراف ، وما يغلب عليه من رغبات وأهواء ، هو مصدر الحكم الذي يستقرئه صائغو الثقافة والنظم.

خامساً

سلفية ما قبل الخلاف وما بعده

ترد أحياناً هذه الجملة اللافتة: «سلفية ما قبل الخلاف» فماذا تعني؟.

وما دلالتها الفكرية في كتابات الكاتبين؟

أولاً: ماذا تعني؟

الخلاف المراد هنا، الاختلاف الذي حدث في المسلمين في أمور العقيدة:

في المنهج، في علاقة العقل بالنقل، وفي الأدلة والأقيسة المطبقة في قضايا الاعتقاد، وفي الموضوعات، في قضايا الصفات الإلهية، والقدَر، والحسن والقبح، ونحوها.

وقد بدأ هذا الخلاف منذ عهد الصحابة في شكل آراء مخالفة لما عليه الصحابة: تبناها أفراد تبعهم عليها آخرون:

كالخوارج الذين ظهروا في عهد الإمام علي رضي الله عنه.

وكالقدرية الذين ينكرون سابق قضاء الله وقدره، وقد ظهروا والصحابة لا يزال منهم بواق، كما في الأثر الذي رواه يحيى بن يعمر قال: «انطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجين أو معتمرين، فقلنا: لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ، فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فوفق لنا عبد الله ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ داخلا المسجد، فاكتنفته أنا وصاحبي. فقلت: يا أبا عبد الرحمن، إنه قد ظهر من قبلنا أناس يقرأون القرآن ويتقفرون العلم،

وأنهم يزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف . . إلخ الأثر»[١] .

لكن لم يتبلور هذا في مدارس فكرية لها أدبياتها الخاصة إلا في أوائل العصر العباسي ، حيث صار يعظم شيئاً فشيئاً في التعمق الفكري من جانب ، وفي التأثير في الواقع من جانب آخر ، وفي ارتباطه بالعناصر الفكرية الوافدة من جانب ثالث ، متمثلاً بالمعتزلة ، والكلابية ، والأشاعرة ، والماتريدية ، والمرجئة ، وغيرها من الفرق . هذا هو الخلاف .

وسلفية ما قبل الخلاف ، هي سلفية الإيمان لدى الصحابة وتابعيهم القريبين منهم ، الذين كانوا يتلقون الإيمان من كتاب الله وسنة الرسول ﷺ وأفواه الصحابة . دون أن تسبق ذلك إلى فهومهم تصورات محددة يبنون ما تلقوه من النصوص عليها .

أما سلفية ما بعد الخلاف ، فهي المواقف التي اتخذها سلفيون بعد تبلور مدارس الخلاف العقدي ، والتي يمثل موقف الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ من المعتزلة في قضية خلق القرآن ، أبرز نماذج تمثلاتها الأولى .

وتتجلى سلفية ما بعد الخلاف في المؤلفات التي بُنيت مسائلها اختياراً ، وترتيباً ، ودراسة على ما هو مثار في الساحة الفكرية ـ لعصر صاحبها ـ من مسائل خلافية في العقيدة .

ثانياً : أما دلالتها الفكرية لدى الكاتبين :

فلابد قبل تناولها ، أن أشير إلى أن نظرة الدارسين للسلفية ، من حيث صلتها بالخلاف ـ قبلاً وبعداً ـ متفاوتة :

* فهناك من يحصر السلفية بالعصر الأول ـ عصر الصحابة وتابعيهم ـ قبل

---

(١) الحديث الأول في كتاب الإيمان ـ صحيح مسلم ١/ ٣٦ .

ظهور الخلاف ولا سلفية من ثم بعد ذلك ، فهو يربطها بالزمن لا بالاتجاه الفكري ، وعلى ذلك الدكتور البوطي في كتابه (السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي) كما سبق .

* وهناك من يرى أن السلفية بصفتها اتجاهاً عقدياً وفكرياً لم تبرز إلا بعد حدوث الخلاف ، بل إن الخلاف العقدي هو الذي أبرزها ، متمثلة في شكل ردود أفعال لبعض المواقف العقدية المنحرفة عن مقررات الإسلام «فالدعوة السلفية كحركة طارئة على الحياة الإسلامية مثلت ضرورة لابد منها بالنظر لحجم الانحراف الذي داخل المجتمعات الإسلامية بعد اتساع حركة الفتوحات ، وانفتاح المسلمين على أمم ذات طبيعة حضارية مختلفة . . . مما دفع إلى ظهور كوكبة من العلماء السلفيين المعنيين بالمحافظة على روح الإسلام الأصيلة ، ومدافعة ألوان البدع والمحدثات التي تسللت إلى المجتمع الإسلامي»(١) .

وسبق ذكر قول الدكتور محمد عمارة عن السلفية أنها « ظاهرة عباسية» أفرزها التيار الفكري العقلاني (المعتزلي) الذي « أشاع الفكر الفلسفي في العقيدة واستهان بالنصوص» (٢) .

ولكن هذه النظرة على الرغم من تركيزها على أثر الواقع الثقافي في بروز الاتجاه السلفي ، متمثلاً بالانحراف الطارئ على الحياة الإسلامية بعد العصر الأول ؛ إلا أنها تؤكد أيضاً أن مقاومة هذا الاتجاه للانحراف تتمثل في الدعوة للعودة إلى إسلام السلف (الصحابة) ، ومن سلك سبيلهم من تابعيهم .

---

(١) صحيفة المسلمون ـ مقال : الجناية على السلفية في الخطاب العلماني ، عبد الغني البواب ٨/ ٧/ ١٤١٣هـ.

(٢) موسوعة الحضارة الإسلامية المجلد الثاني ٣٨٣ .

فبنية الاتجاه السلفي منهجاً وموضوعاً واحدة لدى الحركة الطارئة رداً على الانحراف ، ولدى الأصل المرجوع إليه .

وإذا كان ثمة تفاوت ، فإنما هو في الوظيفة العملية لهذه البنية :

ــ فالسلفية لدى الأولين (الصحابة) وتابعيهم ، هي إسلام يُعتنق ضداً على الجاهلية المحضة أدياناً ، وقيماً ، وأعرافاً .

ــ وهي لدى الآخرين منهج في أخذ الإسلام وتمثّلٌ له ضداً على المناهج الأخرى في دراسة الإسلام وتمثله .

هنا نكون اقتربنا من قضيتنا :

الدلالة الفكرية لسلفية ما قبل الخلاف ، وما بعده لدى الكاتبين :

* يتحدث الشيخ محمد عبده عن العقل ، وما وقع فيه في العصور المتأخرة من قيود حبسته في أغلال التقليد من جهة ، ومن شطط بالتحكم في قضايا العقيدة من جهة أخرى ، ويرى أن سبيل المسلمين ليصح إسلامهم ولتقوم نهضتهم لن يتحقق إلا « بتحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله فيه لترد من شططه وتقلل من خلطه ولبطه » [(١)] .

الشيخ محمد عبده داعية إصلاح يستهدف تغيير الوضع إلى حال أفضل مما هو عليه ، حتى تنهض أمة الإسلام من هبوطها الحضاري .

ويرى أمامه أمة ناهضة حضارياً هي الأمة الغربية ، برزت نهضتها في ميدان العلم التقني التجريبي الذي يدرس علم الطبيعة ويعرف مجهولاته ، ثم

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث ـ أحمد أمين ـ ٣٢٧ والكلام لمحمد عبده .

يستثمرها في منافعه.

ويرى في المقابل أن هناك عوائق تعوق العقل المسلم عن الدخول في هذا الميدان ـ ميدان العلم التقني ـ وكأن هناك نوعاً من الوحشة بينه، وبين هذا الميدان.

وكان أكبر هذه العوائق، انصراف كثير من العقول الذكية إلى البحوث الكلامية، والإغراق في مباحثها الدقيقة التي لم يؤهل العقل للإبداع فيها، فتكون نتيجته هدر طاقته العقلية فيما لا يجدي، بل ربما أورثته هذه البحوث حيرة وضلالا، خاصة حينما تحوّل علم الكلام في العصور المتأخرة إلى مباحث فلسفية تتبنى كثيراً من النظريات الكونية التي ثبت فسادها في العصر الحديث؛ كإنكار كروية الأرض والسببية، ونحوها.

لهذا رأى الشيخ أن المنهج السليم للعقل المسلم، أن يتجنب غيابات هذه الفلسفات الفيزيقية والميتافيزيقية، وأن يتجاوز عصورها إلى ما سبقها من عصر الصفاء الفكري إلى القرآن يستمد منه، وإلى فهم السلف يعتمد عليه في استمداده؛ لأنه إن فعل ذلك سيجد أن تحصيل العقيدة الصحيحة وبناءها، لا يستوجب ذلك الإرهاق الكلامي، وبالتالي يوفر عقله لبحوث أخرى هي بطاقة العقل أليق، وله أحوج، وهي ميدان العلوم الكونية، بل إن القرآن يوجهه إلى هذا الميدان حتى وهو يعلمه العقيدة «وَعَرَضَ ـ القرآن ـ نظام الأكوان، وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها؛ لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه» [(١)].

وهنا يكون العقل المسلم قد توجه ـ كما يرى الشيخ محمد عبده ـ وجهة النهوض:

---

(١) رسالة التوحيد ـ محمد عبده ـ ٤٤.

ـ حيث استغنى في مجال العقيدة باستمدادها من مصدرها الصحيح، والكافي عن إفناء طاقته في بحوثها الطويلة العقيمة.

ـ ومن ثم وجه طاقته إلى مجالها إلى عالم الطبيعة وسننه، فعاد هذا العقل بعد هجره عالم الطبيعة زمناً «صديقاً للعلم ـ التجريبي ـ باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل» (١).

ولا ريب أن الهدفين اللذين سعى إليهما محمد عبده صحيحان؛ لأن الشرع وجه عقل المسلم إليهما:

فدعاه إلى استمداد دينه من مشكاة النبوة، وبيّن أن ركونه إلى عقله في المجال العقدي هَلَكَةٌ، وضلال، وظنون، وأهواء.

﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ ﴾ [النجم: ٢٣].

وقال ﷺ: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا» (٢).

كما دعاه إلى النظر في الكون والحياة البشرية، وتعرُّف سنن الله فيها، تقويةً للإيمان، واستثماراً لنعم الله في هذه الحياة.

ولكن المشكلة بالنسبة لدعوة عبده هذه جاءت من نافذتين:

الأولى: من المؤثر الخارجي في وجهة عبده الإصلاحية، وهو الاتجاه المرتكز على الخبرة الحسية والمنهج التجريبي المادي، حيث كان واضحاً في بلورة الخطوط في حركة الإصلاح لدى الشيخ محمد عبده.

---

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث ٣٢٧.

(٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة ـ ناصر الدين الألباني برقم ١٧٨٨.

ولذا نجد الشيخ، رغم دعوته للعودة في أخذ العقيدة من السلف قبل أن يظهر الخلاف، ويتحكم العقل في كثير من جوانبها، وتأكيده على أن «على العقل بعد التصديق برسالة نبي أن يصدق بجميع ما جاء به، وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه والنفوذ إلى حقيقته» (١).

نجده يحكِّم منهجية العلم التجريبي في أمور عقدية، جاءت بها النصوص الشرعية القطعية ثبوتاً ودلالة، فقد كان المفترض عليه بناءً على ما دعا إليه من منهج الاستمداد من القرآن، أن يتوقى ما عابه على علماء الكلام الذين استندوا إلى النظريات الفلسفية والطبيعية في وقتهم، في نظرهم للنصوص؛ فحملوا الثانية على الأولى، مما جعل اكتشاف فساد تلك النظريات وسيلة للتشكيك في صحة النصوص.

الثانية: أنه ـ وقد دعا إلى تجاوز ما بعد الخلاف والوقوف عند سلف ما قبله ـ لم يضع عوامل الحصانة من تأثيرات فكر الخلاف والخلف، وهو فكر لا يمكن للمثقف ـ بَلْه العالم ـ أن يتجنبه تماماً بحكم انتشاره في كتب اللغة، والتفسير، والحديث، فضلاً عن علم الكلام والتصوف.

والحصانة إنما تتحقق بمعرفة مواقف أعلام السلفية بعد الخلاف، من قضايا الخلاف مناهجَ وموضوعات.

ولذا نجد الشيخ رغم دعوته للقطع مع ما بعد الخلاف، يصل في علاقة العقل بالنص إلى الموقف المعتزلي الغالي في العقل أو أبعد، كما أنه يسلك في تقسيمه، ونظره لبعض مسائل العقيدة كالصفات، مسلك الأشاعرة.

* الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي في دراساته عن سيد قطب وتراثه الفكري، يؤكد في معالجته للجانب العقدي من فكر (سيد) على قاعدة كبرى

---

(١) رسالة التوحيد ـ محمد عبده ١١٦.

لفكره في هذا الجانب ، وهي أنه يتبنى (سلفية ما قبل الخلاف).

والحافز الأكبر لهذا التأكيد ، هو النقد الكثير والكبير الذي يوجّه إلى (سيد قطب) في الجانب العقدي ـ انطلاقاً من مواقف فكرية حدثت بعد الخلاف العقدي الذي حدث بين المسلمين.

يقول الخالدي : «إن ـ سيداً ـ أخذ عقيدته من نصوص القرآن وفهمها بحياته في ظلال القرآن ، وتجاوز فهم رجال الفرق الكلامية كلها ، ولهذا يصح أن نقول في عقيدته : إنها عقيدة سلفية قبل الخلاف المذهبي والكلامي بين المسلمين» (١) .

وينقل الخالدي عن عدنان زرزور في كتابه (علوم القرآن) قوله عن الظلال : « الأمر الثالث من مزايا الظلال هو تجاوزه عصر الخلاف أو عصر المذهبية الفكرية في تفسير القرآن الكريم» (٢) .

وفي تأكيد هذه الدعوة التي طرحها الدكتور الخالدي ، وهي أن (سيد قطب) في استمداد عقيدته وبنائها قد تجاوز عصر الخلاف بخلافاته ، ليكوِّنَ عقيدة سلفية مبرأة من تأثيرات الخلاف العقدي الذي أحدثته الفرق الكلامية بعد ذلك :

في تأكيدها ؛ يستشهد بالمنهج الذي رسمه (سيد) لبناء العقيدة الإسلامية خاصة مايلي :

ـ القطيعة مع ما سُمي بالفلسفة الإسلامية ، وعلم الكلام في استمداد العقيدة ، كقوله في خصائص التصور الإسلامي : «أنا على يقين جازم بأن التصور الإسلامي لن يخلص من التشويه والانحراف والمسخ إلا حين نُلقي عنه جُملةً بكل ما أطلق عليه اسم الفلسفة الإسلامية وبكل مباحث علم الكلام

(١) في ظلال القرآن في الميزان ـ الخالدي ٢٩ .
(٢) المرجع السابق ٥٢ .

وبكل ما ثار من الجدل بين الفرق الإسلامية المختلفة في شتى العصور أيضاً».

«ومن ثم يحسن عزل ذلك التراث جملة عن مفهومنا الأصيل للإسلام، ودراسته دراسة تاريخية بحتة» [١].

ـ ومثل الرجوع إلى القرآن الكريم للاستمداد المباشر منه، دون مسبقات فكرية مستمدة من المصادر البشرية، حتى تكون المقررات المستمدة من القرآن هي أساسيات الفكر لدى المسلم؛ يبني عليها، ويحاكم إليها ما يتلقاه بعد ذلك من أفكار وآراء.

كقول (سيد) بعد طلبه التخلص من تأثير الفكر الكلامي: «ثم نعود إلى القرآن الكريم نستمد منه مباشرة مقومات التصور الإسلامي» [٢].

ـ ومثل نقده لعلم الكلام:

سواء في بعض أسباب نشأته التي منها الافتتان بمنهج الفلسفة البشرية في البحث.

أو في طبيعته؛ حيث نتج عن هذا الافتتان، استعارة القالب الفلسفي الإغريقي؛ لتعرض من خلاله العقيدة ومباحثها.

أو في نتائجه التي تمثلت في تحريف النصوص عن حقائقها، وضمور الإيمان الحي في النفوس، وإهدار الطاقات العقلية في غير مجالها الصحيح... إلخ [٣].

والخلاصة التي ينتهي إليها الخالدي، أن (سيداً) سلفيٌّ العقيدة.

---

(٢) خصائص التصور الإسلامي ١٣، ١٤.

(٣) المرجع السابق ١٣.

(١) انظر: في ظلال القرآن في الميزان ٦٦ وما بعدها.

ـ حتى وإن لم يكن في نسقه الفكري، ومصطلحاته، ونمط مواقفه من الاتجاهات الأخرى مأطوراً بالنسق القائم بالدوائر السلفية في عصرنا، وفي عصور مضت.

ـ وحتى إن وافق بعض الفرق الأخرى في بعض الجزئيات.

فأما الأولى: فإن هذا النسق وهذه المصطلحات التي لم يلتزمها ـ سيد ـ رغم سلفيته إنما كانت ثمرة مواقف السلفيين من الاتجاهات الأخرى، فيما أثارته من قضايا، وما عرضته من أدلة، فلا ضير على من أعرض عن تلك الاتجاهات ـ أصلاً ـ أن لا يلتزم بنسق، أو مصطلحات كانت بتأثيرها.

وعليه، فإذا أريد محاكمة فكر (سيد) من حيث سلفيته من عدمها، فليحاكم إلى المنهج السلفي الأصيل والمصطلحات الشرعية الأصيلة.

وأما الثانية: فإنه «لا يجوز أن نصنِّف ـ سيداً ـ مع فرقة من تلك الفرق، أو مذهب من تلك المذاهب ـ أشعرياً أو معتزلياً أو خارجياً أو جهمياً ـ لمجرد أنه اتفق معه في مسألة فرعية جزئية من مسائل العقيدة، وفقَ ذلك المذهب للصواب فيها، رغم الخطأ الأساس في منهجه في فهم العقيدة»(١).

فاتفاقه معهم ليس لاستمداده منهم، وتبنيه وجهتهم، وإنما لأنهم في هذه المسألة وافقوا المصدر الذي استمد منه سيد وهو القرآن.

هذه الفكرة المتمثلة في عودة المسلم ـ الداعية بالذات ـ إلى الجيل الأول؛ ليستمد من الوحي الذي تنزل عليه، ومن فهمه له، مستغنياً بذلك عن البحث عن العقيدة لدى الأمة بعد أن تفرقت، وكثرت تياراتها الفكرية، حتى لدى السلفية التي سطَّر أعلامها في أصول العقيدة، ومنهجها، رداً على

---

(١) في ظلال القرآن في الميزان ٥٣.

الانحراف، وإبرازاً للحق المتروك .

هذه الفكرة ليست خاصة(بسيد) فهناك من يؤثرها من المفكرين والعلماء [١] .

فهل هي ممكنة ؟

أقصد : هل بمستطاع المسلم ـ اليوم ـ أن يستغني في تكوينه العقدي، وحصانته عما شيده علماء السلفية بعد حدوث الخلاف في قضايا الاعتقاد منهجاً وموضوعاً ، وهو يعيش واقعه الفكري غير منفك عن تراثه الثقافي؟ .

الذي أراه ـ والله أعلم بالصواب ـ أنه على الرغم من إشراقة الفكرة، وإشعارها بالأصالة ، إلا أنها غير ممكنة لأسباب كثيرة من أهمها :

الأول : أن مقولات مذاهب الخلاف المنحرفة عن المنهج السليم في أصول العقيدة ومنهج الفهم ، لم تبق في كتب العقيدة وحدها ، وإنما دخلت صنوف العلوم الإسلامية كعلوم التفسير والسنة والرقائق، بل واللغة والأدب، فضلاً عن كتب تاريخ الفرق ، والحضارة الإسلامية ، والعقيدة ـ وهذه العلوم من خلال مؤلفات العلماء فيها ، هي الأساسات التي يبنى عليها طالب العلم في دراساته، ثم في تخصصه.

أفليس المنطق ـ والحالة هذه ـ لطالب العلم أن يستوعب الموقف السلفي الذي رسخه العلماء في تلك القضايا العقدية ،التي سيقرأها من خلال الوجهات المنحرفة ؟

الثاني : أن ما قدمه سلفيو ما قبل الخلاف ـ رحمهم الله ورضي عنهم ـ فيما يتعلق بقضايا المنهج والموضوعات العقدية، كان في غالبه مجملاً ؛ لأنهم ـ في

(١) انظر : ـ مثلاً ـ محمد المبارك ـ نظام الإسلام : العقيدة والعبادة ٢٦ .

زمنهم ـ لم يكونوا بحاجة إلى التفصيل الذي اقتضته صور الانحراف التي حدثت بعدهم ، مما حدا بسلفيي ذلك الزمان وما بعده إلى تفصيله ، حماية للعقل المسلم من الانحراف نحو مقولات الفرق الضالة ، وتسديداً له في حركته المنهجية في علمه وعمله .

الثالث : أن هذه المقولات المنحرفة لا يتقدم بها دعاتها بصفتهم ذوي موقف مناوئ للقرآن والسنة ، وأصحاب مناهج مصادمة لمنهج الكتاب والسنة ولفهم السلف ، مما يسهل على المسلم بفطرته المقبلة على القرآن والسنة بصفتهما منبع الحق اتخاذ موقف مبدئي من مقولاتهم .

إن هؤلاء الدعاة يتقدمون بمقولاتهم من خلال شخصياتهم التي تنبض غيرة على الإسلام ، ورغبة في تنزيه الله عن النقص ، ودينه عن المطاعن ، ويقدمونها محاطة بهالة من التعليلات ، والاستشهادات بالنصوص الشرعية نفسها .

وعلى هذا ، فإنه ـ في تصوري ـ لا غناء بعد حدوث الخلاف والتفرق في الأمة للمسلم ، حتى وإن اتجه إلى القرآن والسنة ، وتتبع تمثل الصحابة تعاليمهما فهماً وتطبيقاً ، من معرفة موقف السلفية من قضايا الانحراف خاصة إذا كان مثقفاً ، أو عالماً ، حتى يعي الخيوط الدقيقة بين السلفية والاتجاهات المنحرفة ، التي على الرغم من دقتها ، إلا أنها تنشئ الخلافات في أصول كبيرة .

ولهذا وجدنا علماء ومفكرين يقعون في أخطاء تلك الفرق المنحرفة ، وتجد بعضهم يهوِّن كثيراً من شأن الخلاف مع هذه الفرق باعتبارها مسائل جزئية ؛ لعدم استيعابه العلمي لحجم الانحراف لديها ، هذا الاستيعاب الذي لا يتحقق إلا من خلال وعي الموقف السلفي أصلاً ، وتاريخاً .

إن سيد قطب ، وهو الشخصية التي لا يُشك في إخلاصها ، وطلبها للحق وإقبالها الصادق على القرآن ، تستلهمه الهداية في كل الأمور ، ومنها العقيدة .

على الرغم من أنه رد على هذه الفرق ، خاصة في الجانب المنهجي الذي يتطاول فيه العقل على الوحي ، ويستشرف فيه حقائق الغيبيات .

على الرغم من ذلك ، فقد أخطأ في مسائل كان من الممكن لمثله أن يتوقاها لو تأمل في الموقف السلفي ، كما قرره العلماء السابقون ؛ مثل عدم اعتباره أحاديث الآحاد في المجال العقدي ، أو التعبير بألفاظ فكرية قد توهم بعض القراء دلالات لا تتفق مع مذهب السلف .

وبعد هذا :

فإنه وإن كانت السلفية هي السلفية قبل الخلاف وبعده ، ما دامت ملتزمة لما عليه الرسول ﷺ وأصحابه ، منهجاً وموضوعاً ؛ إلا أن للنظر في (ما قبل الخلاف وما بعده) مجالاً أحصره في نقاط أربع :

١ ـ أن العصر والأوضاع الثقافية لها أثر في الحركة السلفية ، لا من حيث مقوماتها الموضوعية والمنهجية ، وإنما من حيث أسلوبها الدعوي وتحليلاتها للقضايا المعاصرة لها ، والموقف منها قوة وضعفاً ورداً .

فهناك إذن جانبان في كل دعوة سلفية :

* جانب الأصول الموضوعية ، والقواعد المنهجية ، وضوابط الحركة ، وهي واحدة تتوارثها دعوات السلفية جيلاً بعد جيل .

* وجانب الحركة التفاعلية مع الواقع ، وهذه تختلف فيها الدعوات السلفية ، فقد تسلك في مجتمع طريق الجهاد لإعلاء كلمة الله ، وتسلك في

مجتمع آخر طريق الوعظ وتربية الناس، وتركز جهدها في مجتمع أو عصر ما على الرد على الخصوم، ونقض باطلهم.

ومثل ذلك التركيز على جوانب العقيدة بحسب حاجة المجتمع.

ولكن الدعوة السلفية أياً كانت، وعلى أي الجوانب والوسائل ركزت، لا تختزل الإسلام في الجانب الذي تعالجه مهملة الجوانب الأخرى.

٢ ـ أنه وإن لم يَسُغْ تجاهل ما بعد الخلاف، إلا أن ذلك لا يعني أن المسلم يأتي للقرآن بمقررات سابقة يحمله عليها، كلاّ.

إن هذا، إنْ صدق بالنسبة لتابعي الفرق الأخرى، لا يصدق على السلفي؛ لأن المفاهيم السلفية هي نفسها مستمدة من القرآن، وأي مفهوم خرج على القرآن والسنة فليس بسلفي، ومنهج السلف الرد إلى الوحي، وتحكيمه في الآراء، والأذواق، ومسائل الخلاف.

٣ ـ أنه من الممكن تطبيق مقولة تجاوز ما بعد الخلاف على وجه تُتَّقى فيه محاذير السقوط في جهل المواقف المضادة للانحراف بعد عصر الخلاف، وتتضح جدوى هذا التطبيق على العوام، ومن يدخل في حكمهم من غير المهتمين بالدراسات الشرعية، والتاريخية، والعربية، ونحوها.

بحيث يُربَطون بالنصوص مباشرة، ويقرر لهم معناها عند السلف، ويشار إلى المنهج السليم في مسائل الاختلاف، دون ذكر آراء الفرق المخالفة، فقط بما يُكسب المتلقي حصانة، يجعل فطرته نافرة من الضد المخالف لو عرض له، أو اطلع عليه، إما بوعي علمي، أو على الأقل بِحسٍ إيماني؛ لأن الناس ـ حتى العوام ـ درجات في الاستيعاب والفهم [1].

---

(١) لعل كتاب الشيخ محمد بن عبد الوهاب (التوحيد الذي هو حق الله على العبيد)، يمثل من وجهٍ، تطبيق ذلك.

٤ ـ كذلك فإن التأكيد على خطورة السقوط في فلك الدراسات العقدية الخلافية ، والتطاوح بين تطرفاتها جدّ مهم ، كما أكد ذلك (سيد قطب) في خصائص التصور الإسلامي [١] .

حيث إن هذه الفرق تستقطب في فلكها من لم يكن واعياً بحقيقة موقعه الأصيل ، فتكون لها عليه زمام المبادرة سواء انجذب إليها ، أم عارضها ، وسواء كان ذلك في التصورات الذهنية المفصولة عن الواقع ، أم في البناء العقدي ذاته ، بأن يجعل قضايا الخلاف هي الأصول التي يدير عليها مسائل العقيدة ، ويرتبها بحسب قوة الخلاف فيها ، لا بحسب موقعها من الدين ، ولا بحسب الترتيب الشرعي لأركان الإيمان مثلاً .

* ولئن كان محمد عبده في النص الذي نقلناه عنه ، فيما سبق ، وأوضح منه (سيد قطب) يرى أن الرجوع إلى سلفية ما قبل الخلاف يحمي العقل من التيه وتبدد الطاقة ، ويكسبه قوة في ارتياد مجالاته المشروعة له .

فإن الدكتور محمد عابد الجابري ، يرى عكس ذلك تماماً ؛ لأن الدعوة إلى الرجوع إلى هذه الفترة يعني ـ لدى الجابري ـ شد العقل العربي إلى الوراء إلى حقلٍ معرفي وأيديولوجي ، لم يكن للعقل فيه دور إلا التلقي ، ومن ثم تجاوز مرحلة ظهور الفرق التي شب فيها العقل عن الطوق ، وبدأ عملية الإبداع .

يقول : «إن عبارة (قبل ظهور الخلاف) ـ أي عند الداعين إلى الرجوع إليها ـ ذات دلالة في هذا الصدد ، ذلك لأن تحرير الفكر بالرجوع إلى مرحلة ما قبل « ظهور الخلاف » ـ في التاريخ العربي الإسلامي ، معناه الرجوع به إلى

---

(١) ص : ١٠٦ .

مرحلة ما قبل « ظهور العقل » في الحياة الفكرية العربية الإسلامية ، وتلك هي الدلالة العميقة لما ترمز إليه على الصعيد الابيستمولوجي ؛ العبارة المتوارثة منذ الإمام مالك : « لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها » ، التي كانت ولا زالت شعاراً لكل رؤية إصلاحية سلفية »(١) .

والنتيجة أن العقل السلفي عقل ماضوي ، وأن تحرير الفكر لديه لا يعني خروجه على دائرة الثقافة الماضية ، وإنما «يعني فقط إعادة موضعته داخل هذه الدائرة نفسها» وأن النهضة لديه هي «بعث ما مضى لا خلق شيء جديد»(٢) .

وإذن ؛ فمرتكز السلفي عقلاً ونهضةً هو الماضي ، وقد أسلفت الحديث عن الماضوية وفرق ما بينها في الإسلام عنها لدى الغرب ، مما لا حاجة لإعادته .

لكني أؤكد هنا أن مرجع السلفية ليس الماضي بإطلاق ، ولكنه شيء محدد مما قام في الماضي ، متمثلاً بتعاليم القرآن الكريم والسنة المطهرة ، وفق الفهم الصحيح لها لدى صحابة رسول الله ﷺ ورضي عنهم ، ومن أخذ بفهمهم .

مما يجعل المراد حقيقة هو تعاليم الوحي التي أنزلها الله لعباده ، لتظل هداية قائمة إلى قيام الساعة ، وهذا يعني أنها لا توصف بالماضوية إلا من حيث وقت مجيء الرسول ﷺ بها إلى الناس ، وإلا فهي ـ حقيقة ـ خالدة للماضي ، والحاضر ، والمستقبل ، وهذا من عقيدة المسلم ، أما العقل من حيث انطباقه مفهوماً على حركة الفرق المخالفة للسلف في العصر العباسي ـ فإن الذي أوقع

(١) الخطاب العربي المعاصر ـ محمد الجابري ٤٠ .
(٢) المرجع السابق نفس الصفحة وعبارة القوس الأخير نقلها الجابري من بيرك في كتابه « العرب وتاريخ المستقبل» .

الجابري في هذا التصور [١] أنه نظر ـ هنا ـ إلى مسيرة الفكر الإسلامي وفق الدورة التاريخية التي ينظر بها بعض الباحثين في تواريخ الأمم والحضارات، من حيث مرورها بخمس مراحل :

* مرحلة الخرافات .
* ثم مرحلة الشك .
* ثم مرحلة التصديق والاعتقاد .
* ثم مرحلة العقل .
* ثم مرحلة التراجع .

حيث يرى هؤلاء أن الجاهلية قبل الإسلام تمثل المرحلة الأولى ، وأن حركة الحنفاء كقس بن ساعدة ، وزيد بن عمرو بن نفيل ، ونحوهم قبل البعثة، تمثل المرحلة الثانية .

وأن إيمان الصحابة ومن تلقى منهم يمثل مرحلة التصديق والاعتقاد بمفهومه الغربي الذي يعني سرعة الجزم بالشيء، دون استناد على أدلة وبراهين .

وأن الحركة الكلامية والفلسفية في العصر العباسي تمثل مرحلة العقل .

وبعدها التراجع والانكماش [٢] .

وهذا غير صحيح ؛ لأن إيمان الصحابة يمثل علماً يقينياً مستنداً على عقلية فطرية ، بعكس حركة المخالفين لهم من علماء الكلام الذين اعترفوا بأن : جهودهم تلك لم تصل بهم إلى يقين يطمئنون إليه .

---

(١) انظر : مبحث العقلانية في المحور الثاني : قضايا المعرفة في الفكر المعاصر والموقف السلفي منها » من هذا الكتاب، ففيه دارسة هذه المسألة .

(٢) انظر : أحمد أمين في ضحى الإسلام ١ / ٢ وما بعدها .

المحور الثاني:

قضايا المعرفة في الفكر المعاصر والموقف السلفي منها

- قضية العقلانيــة.
- قضيــة العلمــيــة.
- قضيـــة التـــراث.



مفهوم المعرفة وأهميتها في الوجود الإنساني

تدل لفظة المعرفة في اللغة العربية على السكون والطمأنينة من العارف إلى المعروف ؛ ولهذا يقابلها الإنكار الذي يدل على توحش من الشيء ونفور منه .

وتتداخل المعرفة مع العلم لدى أهل اللغة ؛ حيث يعرفون المعرفة بالعلم والعلم بها [(١)] .

ولفظة المعرفة ، وإن لم ترد بهذه الصيغة في القرآن الكريم ، إلا أنه وردت صيغ أخرى كالماضي عرف ، والمضارع يعرف ، والعرْف ، والمعروف ، وتدل في القرآن ، كما استقرأ ذلك الراغب الأصفهاني على : «إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره [(٢)] » .

وقد لحظ المستقرئون لآي القرآن الكريم أن العلم والمعرفة ليسا متطابقين ، وذكروا فروقاً لا تعنينا ـ هنا ـ لكن خلاصاتها : أن العلم أعم وأكمل من المعرفة ، وأنه ليس مقصوراً على وسيلتي التعقل والتفكير ، شأن المعرفة ؛ ولهذا وصف الله نفسه بالعلم دون المعرفة [(٣)] .

أما في الاصطلاح ، فإن المعرفة هي إدراك الأشياء وتصورها :

* بالخبرة الحسية ، أو بغيرها من مصادر المعرفة .

* وبالاستدلال ، أو غيره من مناهج المعرفة .

* تصوراً للشيء فقط ، أو حكماً عليه أيضاً ، وفق تقسيم المعرفة : إلى تصور ، وتصديق .

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة لابن فارس مادتي (عرف) و(علم)، والقاموس المحيط للفيروز أبادي ، فصل العين باب الفاء ، الصحاح للجوهري ، مادة (علم) .

(٢) المفردات في غريب القرآن للأصفهاني ٣٣١

(٣) انظر : المرجع السابق ـ الصفحة نفسها ، ومدارج السالكين لابن القيم ٣/ ٣٣٥ .

ويختلف المصطلحون ، فهناك من يفرق بين المعرفة والعلم ، وهناك من يوحد بينهما [١] .

وفي العصر الحاضر يطلق «لالاند» في معجمه الفلسفي المعرفة على معانٍ أربعة :

الأول : الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن .

الثاني : الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهُّم حقيقته ؛ بحيث تكون المعرفة الكاملة بالشيء خالية من كل غموض ، ومحيطة موضوعياً بكل ما هو موجود للشيء في الواقع .

الثالث : مضمون المعرفة بالمعنى الأول .

الرابع : مضمون المعرفة بالمعنى الثاني [٢] .

وإذا كان العلم بصفته إدراكاً عقلياً يعني : «صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض» ، كما يقول الإيجي [٣] ، فإنه يقع على المعنى الثاني من المعاني التي ذكرها «لالاند» للمعرفة .

ولما كانت المعرفة تقع على مطلق الإدراك الفكري في درجاته ؛ ابتداءً من الشك والظن ، فغالب الظن ، فاليقين ، فإن العلم يمثل الدرجة العليا من المعرفة .

والدراسات التي تعالج نظرية المعرفة وقضاياها ، إنما تنظر إليها في هذه الدرجة ؛ سواء كان ذلك في الميدان الفكري والفلسفي والاجتماعي ، أو كان في ميدان العلوم التجريبية .

---

(١) انظر مثلاً : التعريفات للجرجاني ٢٢١

(٢) انظر : المعجم الفلسفي -جميل صليبا ٢/ ٣٩٣ .

(٣) المواقف - للإيجي ١١ .

قيمة المعرفة :

تمثل المعرفة المحور الأول والأهم في الوجود الإنساني :

سواء بالنسبة للإنسان ذاته ؛ الذي تمثل المعرفة منطلقه لتحقيق وجوده ؛ تعرفاً على الموجودات ، وعلى منهج التعامل معها .

أو بالنسبة للأديان والمذاهب التي اتجهت للإنسان كي ترسم له ذلك المنهج ؛ حيث تبدأ بتعريف الإنسان بنفسه ، وبها ، وبمهمتها تجاهه ، وقد كان التوجيه الأول في دين الإسلام للإنسان أمْراً بالمعرفة من خلال إحدى وسائلها في قوله سبحانه في مطلع أول سورة نزلت على الرسول محمد ﷺ : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴾ [العلق١/ ٤] .

وكانت المعرفة ـ أيضاً ـ أول خطوة في التدين بهذا الدين يقوم بها الإنسان ، وهي معرفة الله سبحانه وتعالى .

ونظراً لأولية المعرفة على قضايا الوجود ، صار الاضطراب فيها سبباً لاضطراب الإنسان في قضايا الوجود ؛ في تصوراته ؛ وسلوكه ، وحضارته ، واختلفت البشرية على مستوى الفكر ، كما في الفلسفة ما بين عقليين وحدسيين وحسيين ـ وعلى مستوى السلوك و التشكل الحضاري والثقافي روحية ومادية . . . ـ بسبب اختلافها في المعرفة ؛ في مصادرها ، أو مناهجها .

وفي داخل الحضارة الواحدة نجد أن : التفرق والاختلاف ، إنما ينتج بسبب الاختلاف في مصادر المعرفة ، أو مناهج النظر والاستدلال ، كما هو الشأن لدى الفرق في الحضارة الإسلامية عقلية وصوفية وسلفية .

وكما سبق ، فإن هذا البحث لن يدرس المعرفة في مسائلها الفلسفية المجردة

مثل :

* إمكان المعرفة التي برز فيها مذهب التيقن في مقابل مذهب الشك متفرعاً كل إلى أنماط ، ودرجات مختلفة فيها .

* طبيعة المعرفة التي انقسم الفلاسفة بشأنها قسمين :

- الواقعيين القائلين بأن : المعرفة هي تصور العقل للواقع الخارجي .

- المثاليين القائلين بأن الواقع هو تصوراتنا العقلية

على ما في كل قسم من وجهات .

- مصادر المعرفة التي تفاوت الناس في تحديدها ، وتحديد قيمة كل منها بالنسبة لغيره للقائلين بأكثر من مصدر ، ومن أبرز المصادر التي دار حولها جدل واسع في الفكر البشري : الوحي الإلهي، والعقل، والإلهام، والذوق الصوفي، الحدس . . . إلخ .

لن يبحث هذه المسائل على الرغم من أهميتها [١] وإنما سيقتصر على تلك القضايا الثلاث التي سبق ذكرها في المقدمة ؛ لأنها تمثل مفاصل مؤثرة، ومضطرباً فيها ، في عصرنا الحاضر في الساحة الثقافية - وفي البيئة الإسلامية بالذات .

(١) بحثت هذه المسائل - خاصة مصادر المعرفة - في رسالتي للدكتوراه ، وقد طبعت بعنوان : «مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي وموقف الإسلام منها» .

قضيــة العقـلانيــة



العقلانية هي المدار الأكبر للسجال اليوم بين من ينتسبون إليها ، ومخالفيهم إكباراً لها ، ودعوة إليها ، وتباكياً عليها ـ من المضادات اللاعقلانية في العالم العربي ـ من قبل الأولين ؛ حتى إن أحد المفكرين اقترح أن تدرج العقلانية ضمن مقاصد الشريعة الإسلامية في هذا العصر [١] وآخر دعا إلى إحلالها بديلاً للعلمانية التي شُوهت وفشلت ، ومن ثم نفر منها الناس في العالم العربي[٢] .

ووصف ثالث هذه الفترة التي نعيشها بـ «الزمن الموحش» الذي «أظهرت فيه العقلانية العربية عجزها عن تقديم نظرية في مجال المعرفة العلمية وعن تنظيم التجربة الفنية والإبداعية» [٣] .

أما الآخرون المقابلون لهؤلاء، فإنهم يوجهون نقداً عنيفاً للعقلانية وأتباعها، مبرزين خطورتها على الدين والعقل الذي تنتسب إليه ، وعلى حياة الأمة ومستقبلها .

ولكن العقلانية ليست وليدة وضعيتنا الراهنة، بل ولا عصورنا الحديثة، إنها تيار قديم متواصل ، وإن تنوعت صوره ، واختلف الواقفون أمامه .

التعريف :

العقلانية تتكون من العقل + الألف والنون ، ويؤتى بهما للمبالغة + الياء وهي ياء النسبة + تاء التأنيث .

فهي وصف منسوب إلى العقل، ودلالة النسبة ـ هنا ـ ارتكاز هذا الوصف؛ ومن ثم من اتصف به على العقل في فعله ، وبالذات في المجال المعرفي .

---

(١) انظر : مجلة العربي مايو ١٩٩٤ «اقتراح مشروع قراءة جديدة للمقاصد الكلية للشريعة» حامد أبو زيد .

(٢) حوار المشرق والمغرب ٤٦ .

(٣) اغتيال العقل ٢٧٢ .

لننظر : العقل في اللغة العربية يدل على المنع والحجز والتقييد :

مادياً : كما في عقل البعير بالعقال .

ومعنوياً : كما في عقل التلميذ ، ما يتلقى من معلمه من معارف ، والعقل الذي يُحكم بقيامه في الإنسان العاقل سمي بذلك لأنه :

* من جهة يمنع صاحبه من الوقوع في أشياء ينكرها هذا العقل

* ولأنه من جهة أخرى يعقل به ما يتلقاه من معارف [١] .

ثم إن هذا المنع والتقييد يأخذ دائماً منحى إيجابياً من الناحية الخلقية .

فعقال البعير إنما يمنعه من الانفلات الذي يخرج به عن موقعه الخصب الذي اختاره له صاحبه ، أو الذي يؤذي الآخرين بسببه ، أو يؤدي به إلى الضياع .

وعقل الإنسان إنما يمنعه من التورط في أشياء مهلكة أو مفسدة ؛ ولهذا فإن هذه الوظيفة المنْعية التي يتحلى بها العقل تبدو في وجهها الآخر دفعاً وإيجابية ، ليس فقط في معنى عقل الشيء العلمي ؛ أي ضبطه ووعيه ، وإنما في كون منع الإنسان مما يشين يدفعه إلى المبادرة نحو ما يحسن وينفع ؛ لأن التقاعس عنها مما يمنع منه هذا العقل .

وعليه ؛ فإن قول بعض المفكرين : إن معنى العقل في اللغة العربية الذي ينـوه به السلفيون ، دليل على ما توجه إليه هذه اللغة من كبح للفكر ومقاومة لحريته ومبادرته ، مبني على فهم متسرع لمدلول العقل في اللغة [٢] .

وجاء العقل في القرآن الكريم بهذه الصفة ، أي بصفته فعلاً كما في قوله تعالى في آيات كثيرة ، أفلا يعقلون ، أو تعقلون ، بعد ذكر آياته القرآنية المنزلة

---

(١) معاجم اللغة .

(٢) انظر : الخطاب العربي المعاصر محمد عابد الجابري ٣٩ .

أو آياته الكونية :

قال تعالى عن آياته القرآنية : ﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[الروم: ٢٨]، وقال عن آياته الكونية : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٤] . وقال عن آياته في الاجتماع الإنساني بعد ذكر قوم لوط وتمردهم وعقابهم : ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ وبالليل أفلا تعقلون﴾ ، [الصافات: ١٣٧] . وجاء أيضاً في القرآن ما يدل على معنى الملكة التي ينبثق منها هذا الفعل في قوله سبحانه : ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨] .

فالفؤاد هنا يراد به الملكة التي باستعانتها بالحواس سمعاً وبصراً ، وغيرها يحصّل بها الإنسان العلم الذي يولد وهو خال منه .

وتتجلى هذه الملكة ، أو القوة ، أو الوعي الداخلي لدى الانسان ، بتلك المبادئ الكلية الراسخة في أعماق كل إنسان «عاقل» ، التي تبنى عليها المعارف المكتسبة بعد ذلك ؛ مثل مبدأ الهوية وعدم التناقض والعلّية .

ولهذا نجد أن المصطلحين من علماء المسلمين يعرّفون العقل بأنه : «غريزة في الإنسان يدرك بها الحقائق» (١) . كما يعرفونه بأنه : «العلم الضروري الذي يقع ابتداء أي سابقاً على التجربة ويعم العقلاء» (٢) .

والعقل بهذا المعنى هو الذي به تتمثل إنسانية الإنسان التي حمله الله الأمانة على أساسها ، بحيث إذا ذهب هذا العقل خرج الشخص من الدائرة الإنسانية

(١) كشاف اصطلاحات الفنون (١٠٣٤) .
(٢) الحدود للباجي ٣١ .

المكلفة، وفي هذا: الحديث الوارد في رفع القلم ؛أي التكليف عن ثلاثة، منهم: «المجنون حتى يعقل»[١] .

بهذه المبادىء ومن خلال حواس الإنسان تتفاعل هذه الفترة مع الوجود المحيط بها لتكتسب علوما ومعارف تصبح جزءاً من هذا العقل ؛ ولهذا يقسَّم العقل إلى :

* غريزي

* ومكتسب

وهذا التقسيم شائع في الفكر الاسلامي [٢] .

وبين هذين النوعين تفاوت بلا ريب؛ إذ أن مبادئ الأول : تتسم بالصحة المطلقة والكلية والعمومية للناس ـ العقلاء ـ وإن تفاوتت في وضوحها بينهم، أما الثاني : سواء تمثل في معارف جزئية أو قوانين ناتجة عن الاستقراء ، فإنها نسبية في قيمتها ومجالها ؛ وخاصة بمن تحقق بها .

وها هنا مجال وقوع الخلط بينهما ؛ حيث تستولي فكرة معينة على عقل شخص وتترسخ في فكره فيسحب عليها أحكام المبادئ الأولية للعقل وبالتالي ينفي العقل عمن رفضها ، لأنه كما تصور هذا الشخص أنكر مبدأً أولياً ، أي تنكّر لعقله .

وهذا هو ما يقصده الفارابي حينما تحدث عن المتكلمين ، وأنهم يقولون : هذا يوجبه العقل أو ينفيه أولا يقبله قاصدين به «المشهور ببادئ الرأي عند الجميع ، فإن بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه عقلاً»[٣] .

(١) أخرجه أبو داود والترمذي ، وهو حديث صحيح بطرقه . انظر : جامع الأصول ٣/ ٦١١ .
(٢) انظر : المفردات للراغب ٣٤٢ .
(٣) رسالة في العقل – الفارابي – ٨ .

أما العقل في الفلسفة الحديثه ، فإنه على الرغم من تعدد المعاني التي توضع له في ضوء الفلسفة والمجال الذي يعالجه الفيلسوف ، إلا أنها لا تخرج عن كونه «المبادئ الكلية المنظمة للمعرفة» . ثم ما يضاف إليها من مكتسبات فكرية ، كما عند لالاند الذي قسم العقل إلى مكوِّن ومكوَّن ، وهو التقسيم السابق إلى فطري ومكتسب عند علماء الاسلام(١) وهذه المبادئ الكلية المنظمة للمعرفة تعد قبلية عند العقليين ، خلافاً للاتجاهات التجريبية التي تنكر قبليتها ، وتعدُّها نتاجاً للتفاعل بين الإنسان والواقع ، وهذا مايراه كثير من المفكرين المعاصرين ، ويعني هذا أنه ليس في العقل شيء ثابت ، بل هو قابل للتغير وفق أنساق فكرية جديدة ، فالعقل «ليس قائمة متحجرة من المبادئ والتصورات تم إعطاؤها من قبل وبصفة نهائية كاملة ، بل هو ظاهرة كباقي الظواهر الأخرى يصيبه ما يصيبها من تبدل وتحول ، وينطبق عليه ما ينطبق عليها من تاريخية وجدل» (٢) .

ويرى هايزماز « أن العقل ليس جوهراً وإنما هو صفة بمعنى أنه لاداعي لتضييع الوقت في التحدث عن جوهر العقل . . . وإنما ينبغي أن نتحدث عما هو عقلاني أو غير عقلاني في الكلام والفعل ، فهذا أسهل وأقرب منا (٣) .

لكن السؤال كيف نحكم على هذا الفعل أو الكلام بأنه عقلاني أو لاعقلاني؟ لابد لنا كي نستطيع الحكم من تصور العقل قبلاً حتى يحاكم إليه هذا الواقع ، فإن اتسق مع مبادئه فهو عقلاني ، و إلا فلا .

ولنأت الآن إلى العقلانية ذاتها بصفتها قيمة من القيم المعرفية والحضارية .

ونبني الكلام على سؤال هو : هل العقلانية قيمة مطلقة تتمثل في مبادئ أو خصائص إنسانية عامة زماناً ومكاناً كالمبادئ القبلية في العقل حسب نظرة

---

(١) انظر : العقل والمعايير -لالاند ١٢ .
(٢) العقلانية المعاصرة - سالم يفوت ٦٩ .
(٣) قراءة في الفكر الأوروبي الحديث - هاشم صالح ٣٦ .

العقليين، أو أنها نسبية ؛ فهي عقلانيات متنوعة يحدد كلاً منها السياق الثقافي الخاص، ودرجة المعرفة التجريبية في عصرها .

هناك عناصر نظرية ذات عمومية تذكر للعقلانية، ومن أشملها تحكيم العقل في الأشياء كلها والإيمان بأنه قادر على كشف الحقائق في مجالات المعرفة [١] .

والعقلانية هي : « الكشف عن منطق الأمور وترابطها الداخلي ، أي عقلها الذاتي» [٢]- وبهذا نجد أن العقلانية ترتد - إذا نظرنا اليها في دائرة الفكر العربي الإسلامي - إلى المعتزلة التي آمنت بهذه القدرة للعقل ، و سارت في حركتها الفكرية أشواطاً على هذا الإيمان ؛ ولهذا يرى من يمكن وصفهم بالعقلانيين في الفكر العربي اليوم بأن المعتزلة هم : «فرسان العقلانية في الحضارة الإسلامية». فما هو هذا العقل الذي بتحكيمه يصبح المرء عقلانياً ، وتتصف نتائج فكره بالعقلانية .

الحق أنه ليس لدى المعتزلة في تعريف العقل زيادة عما لدى سائر العلماء، فالقاضي عبد الجبار الهمذاني يعرّف العقل بأنه : « عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة متى حصلت للمكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بما كلف»[٣] ، وهي العلوم الضرورية التي ذكرت في التعريف السابق، ويربطون تعريفهم بالمعنى اللغوي ، وهو الحبس والتقييد ؛ لأن هذه العلوم الضرورية تمنع عند اجتماعها من إتيان القبائح .

وبما أن هذه المبادئ الضرورية - ومعنى ضروريتها أن العقل لا ينفك عنها بحيث يجد الإنسان العاقل نفسه مضطراً إلى التسليم بمقرراتها - وإن لم تتفق مع مزاجه تمثل العقل الذي فطر الله الإنسان عليه ، وجعله أساس التكليف ،

---

(١) المعجم الفلسفي -جميل صليبا ٢/ ٩١ .

(٢) اغتيال العقل برهان غليون ٢٥٠ .

(٣) انظر: المغني لعبد الجبار ١١/ ٣١٨.

وجعله المدخل الإنساني للإيمان به وبرسله وكتبه ، فإنه لا يمكن أن تنطوي هذه المبادئ ـ العلوم الضرورية ـ على خطأ أو ضلال ، فهي من ثم حق مطلق .

وإذا كان أمرها كذلك ، فإنه ينبغي أن يتحاكم الناس إليها في كل الأشياء ؛ حيث تتحقق لهم الاستقامه الفكرية ، ومن ثم العملية من جهة ، وحيث يتوحدون في المنهج والحركة نتيجة تساوي الناس في تلك العلوم[١] . على هذا الأساس ولّى المعتزلة وجوههم شطر العقل ؛ ليقيموا عليه الفكر والفلسفة ، وبالذات في مجال الدين .

وهم بهذا عقلانيون من حيث المبدأ والانتماء .

لكن : إذا كان من السهل التفصيل نظرياً في قضايا الفكر والمقولات العقلية بقسميها الأوّلي الضروري ، والكسبي النسبي ، فإنه من الصعب جداً السيطرة على ذلك واقعياً ؛ أي في المجال التطبيقي ؛ إذ تتداخل المقولات الضرورية والكسبية ، وقد تتضخم الثانية ، فتبدو وكأنها ضرورية كلية ، وتهيمن على حركة صاحبها الفكرية .

وهذا ما حصل لعلماء الكلام ـ ومنهم المعتزلة ـ فإن أحدهم إذا حكم على الشيء بأنه يوجبه العقل أو ينفيه أو لا يقبله ، فإنما يصدر هذا الحكم من خلال مقولات عقله الحاضرة في ذلك الوقت ، والتي كانت مجال تركيزه الفكري[٢] .

وهم في هذه الحالة عقلانيون ـ أيضاً ـ في حركتهم ، لكن لا على المبدأ الذي رسموه «التحاكم إلى مبادئ العقل الكلية الضرورية» ، وإنما وفق مسلك آخر التحاكم فيه إلى مقولات العقل المكتسب ، المتسمة بالنسبية في قيامها بالحقيقة وبالتفاوت بين الناس .

---

(١) يقول المعتزلة ـ وليسو وحدهم ـ بتساوي العقل لدى جميع الناس ، خلافاً لمن قال بالتفاوت بدرجه الوضوح والحضور لهذه المبادئ بين الناس .

(٢) وهذا هو العقل عند المتكلمين كما سلف قول الفارابي .

ولذا: لا غرابة أن ينتهي المعتزلة إلى عكس ما أرادوا ، من الوصول الى الحق، والوحدة الفكرية بين الناس ؛ إذ انتهوا إلى نتائج خاطئة في ميدان العقيدة، ومناهج الاستدلال والتصورات الفيزيقية ونحوها.

كما انتهوا إلى خلافات حادة فيما بينهم أدت إلى انشقاقات فرقية متعاندة تقوم على الاختلاف - العقلي طبعاً - على بعض المسائل التي يعالجونها ، ولم يقف الأمر عند الانشقاق والاختلاف ، وإنما تجاوزوه إلى التكفير المتبادل على أساس هذه الخلافات العقلية ، فقد كفَّر كثير من شيوخ المعتزلة النظَّام ، وكفَّر جعفر بن حرب المعتزلي أبا الهذيل العلاف.

وأبو موسى المردار الملقب براهب المعتزلة قال عنه البغدادي: «قال بتكفير شيوخه ، وقال شيوخه بتكفيره ، وكلا الفريقين محق بتكفير صاحبه»[١] .

وهكذا بدأنا مع المعتزلة في تصور للعقل لا إشكال فيه ، وانتهينا إلى تصور آخر؛ العقل فيه هو مجموعة الأفكار التي يحملها الشخص ويستحضرها جيداً ، والعقلانية هي النظر إلى الأشياء في ضوء هذه الأفكار، وإخضاع ما يتلقاه لها

وهنا تفقد العقلانية قيمتها تماماً ؛ لأن كل الناس يحملون أفكاراً وآراءً ، وعلى ضوئها يتعاملون مع الأشياء ، فبم يتميز عنهم من يخصون أنفسهم بالعقلانية؟.

لا شيء ، إلا أن يقولوا : إن ما نحمله نحن من أفكار تمثل المعايير الحقيقية للعقل دون الآخرين.

وهذه دعوى ، وقد تبين أنها ـ كما كشف الواقع الفكري والتاريخي للمعتزلة ـ فاسدة.

هذه هي عقلانية المعتزلة التي يعوّل عليها بعض العقلانيين العرب

(١) المعتزلة بين القديم والحديث - محمد العبدة ، وطارق عبد الحليم ٢٩ .

المعاصرين .

ولنعد إلى العقلانية في تصورات الفكر المعاصر ؛ حيث نجد أن هناك من يقدم بعض السمات التي يتصور أنها عناصر مطلقة للعقلانية ، مثل قول بعضهم : إنها قابلية النقد ، فالخطاب العقلاني هو الذي يقبل أن يناقش وينتقد ، وكل خطاب يرفض النقد ، والمناقشة يخرج من ساحة العقلانية[١] .

ومثل ذلك أنها : الاعتدال في الرأي والنسبية في الأحكام والحوار مع الآخرين[٢] ، ونحو ذلك من السمات التي تفرزها حالات السجال الفكري القائم باعتبارها عناصر عامة للعقلانية .

وعلى أية حال ، فإن العقلانية بصفتها ممارسة فكرية ليست قيمة مطلقة واحدة ، متعالية على التحولات التاريخية ، بل هي عقلانيات متنوعة ومنفعلة بالواقع الإنساني المتغير .

فهناك أنواع من العقلانيات بحسب مضاداتها أو وظائفها :

* هناك عقلانية تقال في مقابل التجريبية ، تجعل للعقل الدور الأول قبل الحواس في تحقيق المعرفة .

* وهناك عقلانية تقال في مقابل ما يسمى بالنصية ، وغالباً ما يكون هذا في المجال الديني ؛ حيث يجعل للفكر السلطة على النص ، وتأويله وفق رؤاه .

* وهناك العقلانية التجريبية للعلماء الذين يزاوجون بين اعتماد فعاليات العقل وحدوده وخياله ، وبين إجراء التجارب في معاملهم .

* وهناك العقلانية النقدية التي تسعى لتحليل الأفكار ، والتشكيك أو إسقاط ما لا يتسق مع العقل في مقابل التقليد[٣] .

---

(١) انظر : قراءة في الفكر الأروبي الحديث ـ هاشم صالح ٣٦ .
(٢) انظر : المسألة الثقافية محمد عابد الجابري ١٢٣ .
(٣) أنظر : المصدر السابق ٢٨٤ .

لكن العقلانية أياً كانت، لا بد لها من سناد فكري ترتكز عليه بصفته أعلى صور الحقيقة في وقته على الأقل.

ولقد كان هذا السناد هو العلم بمفهومه المعاصر؛ أي هو المعارف الطبيعية والرياضية التي يبني منها العقل تصوراً للوجود يجعله أساس حركته العقلانية:

* فالمنطق الأرسطي مبني في أساسه على التصور الميتافيزيقي لأرسطو عن الوجود وكان هذا من أسباب رفضه عند المسلمين.

* وعقلانية علماء الكلام التي كان مجالها العقيدة، كان عمادها ما سموه بدقيق الكلام، وهو نظرية الجوهر الفرد. بجوانبها المتعلقة بالزمان والمكان والحركه والفعل؛ حيث انطلقوا منها بصفتها الأساس المكين ـ كما ـ تصوروا لبناء جليل الكلام، وهو التصور المتعلق بالله وصفاته [١].

* ومثل ذلك رينيه ديكارت في «صرفه العلم الطبيعي والرياضي عن أرسطو» [٢]؛ ليقيم منهجه وعقلانيته انطلاقاً من الغاليلية، ومن النظرة الميكانيكية السائدة في وقته، ومن بحوثه الرياضية.

* وإيمانويل كانت، في عقلانيته النقدية اعتمد على المرحلة النيوتونية من العلم[٣] . . . . وهكذا. . .

ولأن العلم التجريبي في تطور متواصل، ومن ثم اتساع في رؤيته للأشياء، فإن العقلانية المرتكزة عليه تفقد قيمتها، وذلك أن ما تبنيه هذه العقلانية في مجال الفكر أو المناهج أو التصور للوجود والحياة، إما أن يبقى ثابتاً حتى لو تجاوزه العلم، وهذا إيذان بسقوطه كما حدث لنظرية الجوهر الفرد؛ أي الجزء الذي لا يتجزأ، وهي الأساس الذي بنى عليه المتكلمون إثبات وجود الله،

(١) انظر: المصدر السابق ٢٨٤.

(٢) انظر: بنية العقل العربي ـ محمد عابد الجابري ١٨٣.

(٣) العقلانية المعاصرة. سالم يفوت ٦٣.

فتجزأ هذا الجزء إلى غير مادة ، وسقط بالتالي الأساس .

وإما أن تظل التصورات الوجودية والخلقية والمناهج والفلسفات التي يبنيها العقل في حالة تغير دائم وراء العلم المتجدد ، وتفقد قيمتها أيضاً ، بل إنها تصبح مصدر شقاء للبشرية ، حينما تتحول القيم والتصورات الوجودية إلى متعددة ، ومتغيرة ، ومجال تشكك ، وخاضعة للتوظيف من خلال توصيفها الذي يقوم به العقل استناداً إلى العلم في تغيراته(١) ، ومن وعي هذه النقطة كان انطلاق النقد الشديد للعقلانية الغربية من قبل عديد من المفكرين الذين رأوا أن فتح العقلانية باب تعددية القيم والمنظورات والاتجاهات يوشك أن ينتهي بالناس إلى العدمية (٢) .

لكن ـ هل ارتباط العقلانية بالعلم التجريبي في زمنها هو فقط معنى تاريخيتها ؟ .

كلا إن للعقلانية وجهاً آخر ، هو أنها ثقافية ، بمعنى أنها مختلفة بحسب الثقافة التي تقوم فيها هذه العقلانية .

لا ريب أن للعقل مبادئ كلية مشتركة بين جميع الناس ، لكن العقلانية ـ كما أسلفنا ـ ليست تحاكماً إلى تلك المبادئ بقدر ما هي تحاكم إلى الأفكار المكتسبة التي يرى أصحابها أنها أقرب الأفكار إلى تلك المبادئ العقلية الصادقة هذه الأفكار مكتسبة من ثقافة معينة .

والعقلانية الغربية ، كما يحدثنا برهان غليون : « ولدت في أوروبا إلى حد كبير على قاعدة القيم والمفاهيم والمخيلة والأهداف والمطالب الروحية

---

(١) والحق أن الفكر يوظف العلم التجريبي ويصوغ فلسفته ويؤوله وفق وجهته ، ولهذا نجد الفلسفات المتناقضة ـ مادية ، مثالية ـ تزعم كل منها استنادها إلى العلم التجريبي .

(٢) انظر : قراءة في الفكر الأروبي الحديث ـ هاشم صالح ٣١ .

والاجتماعية التي حددتها من قبل الثقافة المسيحية والغربية عامة ، حتى إن بعض المحللين قد وصفوا فلسفة (هيجل) بأنها إعادة صياغة وتخريج في ثوب حديث وعلماني للمسيحية ، وهذا يعني أن للثقافة تاريخاً لدى كل مجتمع وأن من غير الممكن حذف هذا التاريخ بجرة قلم باسم عقلانية كونية قياسية»[١] .

وإذا بدا هذا غريباً ـ خاصة للعقلانية الغربية ذات الطابع النافر من الدين ـ فإن الكاتب يوضح بمثال هو «العلمانية» التي تمثل أبرز صور العقلانية فهي ثمرة الصراع بين الكنيسة والمجتمع ، وإذا تأملنا بعمق في طبيعة العلمانية الغربية ، وجدنا أن استقلال السلطة الزمنية ؛ أي تحريرها من وطأة الكنيسة التي تسعى دائماً إلى إخضاعها لم يعن ، وما كان له أن يعني استبدال القيم والتصورات السائدة في المجتمع المسيحي بقيم ومفاهيم ورموز مخالفة كلياً ومناقضة للدين السائد ، لقد جعلت من القيم السائدة قيماً علمانية ؛ أي سحبتها من يد الكنيسة ومن وصايتها ، وجعلتها قيماً اجتماعية مدنية خاضعة للعقل ، ومستمدة منه وأضافت إليها قيماً جديدة مستمدة من الثقافة الغربية غير الدينية ، فلم يكن أساس هذه العملية العلمانية نفي القيم واستبدالها بسواها ، إنما «كان تبديل سجلّها ؛ أي إسنادها على العقل بدل إحالتها إلى الوحي ؛ أي في الواقع عقلنتها»[٢] .

إن العقلانية ليست نمطاً للتفكير المجرد الذي يمكن تداوله بين مختلف الثقافات ، إنها كما تتجلى في عقلانية الغرب اليوم تمثل هماً خاصاً به يعالج إشكالياته الاجتماعية والمعرفية ؛ بل ويتماهى مع هذه الأوضاع حتى أصبح هو مصدر هذه العقلانية « وصار كل ما هو عقلاني واقعياً وكل ما هو واقعي عقلانياً»[٣] . والمقصود بالواقع هنا هو الواقع الغربي ، أو المتكيف وفق المسيرة

(١) اغتيال العقل ـ برهان غليون ـ ٢٢٦ .
(٢) المرجع السابق ٢٢٧ .
(٣) العقل ـ جيل كاستون ـ ترجمة هنري زغيب ٢٠ .

الغربية الذي أصبح يملي على العقل منطقه ، وعادت مهمة العقل تبرير هذا الواقع ، وإضفاء المنطقية عليه ، وهذه هي العقلانية الأدواتية التي يعدها بعض نقاد العقلانية الغربية مثل «هوركها يمر» و«أودرنو» عقلانية انتهازية تستغل العقل من أجل أغراض أنانية محضة ، حتى صار كل شيء عبارة عن سلعة بما فيها القيم الإنسانية والروحية الأكثر نبلاً[١] .

وحينما جاء الفيلسوف «يورغين هابرماز» الذي يعدُّ الآن أهم فيلسوف ألماني ـ حسب هاشم صالح ـ من أجل إنقاذ هذه العقلانية من خلال ما سماه «بالعقلانية التواصلية» التي يطمع من خلالها أن تعود للعقلانية الغربية عافيتها على أساس التواصل والحوار بين الناس ، حواراً حراً تحدد به دلالات اللغة ويسيطر عليه منطق الحكمة والعقل ؛ ليثمر مواقف عقلانية محمودة .

حينئذ واجه (هابرماز) نقداً ساخراً ووصف بالسذاجة والطوباوية الاجتماعية ، لأنه يتصور ما لا يعقل ! يتصور أن الناس طيبون ، وأن المعاني الإنسانية هي التي ستوجه آراءهم ومواقفهم ، وهذا ما ترفضه العقلانية المعاصرة ، وتعده نوعاً من اللاعقلانية[٢] .

وقد اتهمُ ـ هنا ـ بالانتقائية ، وأني أبرزت الصورة التي تدهورت إليها عقلانية الغرب ، وتركت الصورة الأخرى «العقلانية » التنويرية التي كان العقل فيها يغير الواقع ويرسم الصورة المثالية ، ثم يسعى لإقامة الواقع عليها كلاً أو جزءاً ، قبل أن تتحول إلى عقلانية تبريرية للواقع ، وعاجزة عن حل المشكلات التي تواجهها آناً بعد آن ، وأقول : نعم ، لقد كانت عقلانية عصر النهضة عقلانية شابَّة في كثير من عناصرها التميزية مثل :

---

(١) قراءة في الفكر الأوروبي الحديث ، هاشم صالح ٣٧ - ٤٢ .

(٢) المصدر السابق ٤٠ ـ وانظر : محمد وقيدي ـ بناء النظرية الفلسفية١٥ ؛ حيث يذكر عدداً من القضايا المصيرية في العالم اليوم يقف الغرب منها مواقف ترفضها مبادئ العقل الأصلية والإنسانية ، ولكن الغرب يبررها لتكون عقلانية ، ويكون المخالف لا عقلانياً ـ مثل قضية التخلف المفروض على العالم الثالث ، وفلسطين ، و التمييز العنصري ، والتسليح ، والمجاعة . .

* الحس المادي العميق الذي جعلهم يُعنوَن بالمادة علمياً وعملياً .

* روح الشك والبحث والتجريب .

* الرغبة في التعددية الفكرية .

* رفض السلطة الخارجية وبالذات السلطة الدينية . . .[١] ونحوها .

ولكن ذلك لا يغير مما ذكرناه ؛ وهو أن العقلانية مرتبطة بثقافة ؛ أي أنها إنتاج مجتمعي تتولد من الشروط والظروف الثقافية والاجتماعية في وقتها .

---

(١) انظر : هل هناك عقل عربي ـ هشام غصيب ١١١ .

العقلانية العربية

يؤكد الباحثون في هذه المسألة على الفرق الكبير الذي تتحدد به العقلانية العربية عن غيرها من العقلانيات ، وهو وجود النص المقدس «الوحي» في الثقافة العربية الإسلامية ، مما جعل هذه العقلانية تتجلى من خلال علاقتها بالنص .

فالعقلانية اليونانية منذ القرن السادس قبل الميلاد لا توجد لديها مشكلة الوحي ، ومن ثم لم يوجد صراع بين العقل والنقل ، أو عملية توفيق ونحوها ، وإنما كان العقل بحدسه أو استدلاله هو سيد الساحة وحده[(١)] .

أما عقلانية الغرب الحديث في تطوراتها ، فعلى الرغم من قيامها على صراع جاد مع النص الديني الذي ضغط على العقل الأوروبي حتى وصل مرحلة الانفجار ؛ إلا أنها حسمت أمرها مع الوحي ، وأحلت العقل محله ، ومنحته صلاحياته .

أما العقلانية العربية ، فإنها ظهرت وتظهر في جو تهيمن عليه النظرة التقديسية للنصوص القائمة على إيمان يقيني بأنها وحي من عند الله ، وأنه يتجلى من خلالها الحق الذي لا يقبل التشكيك ، مما يجعل من الصعب اختراق هذا الإيمان في محاولة عقلنة الفكر الإسلامي .

وعليه : فإن العقلانية أياً كانت صورتها تتحدد من خلال موقفها من النصوص ؛ بل ويتحدد الموقف منها في المجتمع الإسلامي من خلال هذا الموقف الذي تتخذه .

---

(١) قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر ـ من بحث حسام الألوسي ٦٤ .

أنواع العقلانية :

يقسم الأستاذ حسام الألوسي[1] العقلانية العربية تقسيماً موسعاً إلى سبعة أقسام هي :

١ ـ **عقلانية دينية تجاوزية** ؛ وهذه تتجاوز العقل وتسفهه ؛ حيث ترى أن في التسليم للغيبي منتهى العقلانية ، وهي شعبتان :

* عقلانية صوفية عمادها المعرفة اللدنية .

* وعقلانية نصية عمادها الوحي المنزل .

٢ ـ **عقلانية دينية مفتوحة أو مرنة** ؛ ترى أن الدين والعقل لا يتضادان، لكن الدين هو الذي يحدد العقل ويقوده ، ويرى أن من أبرز ممثليها الكندي، والمعتزلة!! .

٣ ـ **عقلانية لاهوتية** : تعتمد على العقل فقط ، لكنها تعترف بالله ، وربما بالحياة الآخرة ، كما عند ابن الراوندي والمعري والرازي الطبيب .

٤ ـ **عقلانية لاهوتية** : تعتمد على العقل ، لكنها لا تراه مناقضاً للنصوص إذا أولت بمستوى الخطاب الفلسفي ، كما لدى معظم الفلاسفة .

٥ ـ **عقلانية علمانية** : تقول بفصل الديني عن الدنيوي ، وحصر الديني في علاقة فردية بين الإنسان وربه .

٦ ـ **عقلانية عقلية خالصة** : لا سلطان لديها إلا للعقل وهي أنواع :

* عقلانية شكية : منهجها الشك في كل شيء حتى تمحصه بالعقل .

* عقلانية تجريبية أو وضعيه : ترفض ما لا يدرك بالحس وترفض

---

(١) إشكالية العقلانية في الفكر العربي ـ بحث ـ حسام الألوسي ، ضمن قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر ٧٧ .

الميتافيزيقيا، وتبشر بانتهاء دور الدين والفن والفلسفة.

* العقلانية النفعية: وهي الأدواتية التي ذكرنا أن الفكر الغربي يشكو الآن من سيطرتها.

٧ ـ **العقلانية الحقوقية**: وهي التي تتبنى لوائح الهيئات الدولية والمنظمات العالمية مصادرة الرأي الديني المخالف.

هذا التقسيم يرسم صورة لكل الملامح التي تتجلى من خلالها المواقف الفكرية، والتي يزعم كل منها أن موقفه هو المنطقي؛ أي العقلاني دون ما سواه، ولكنه لن يغنينا عن تحديد العقلانية في الفكر العربي الحديث من خلال المفهوم العرفي لها؛ أي البنية الفكرية التي يطلق على المنتمين إليها وصف العقلانية في داخلهم أو من خارجهم.

وهنا سنجد صورتين للعقلانية يتحددان ويتفاوتان أيضاً من خلال موقف كل منهما من «النص الديني» في الاسلام وهو الوحي المتمثل بالقرآن والسنة:

الصورة الأولى:

هي العقلانية القاطعة مع الإسلام تماماً، وحياً وتراثاً؛ حيث تنظر إلى النصوص ـ وهنا يتداخل الوحي بالتراث الفكري - بصفتها سلطة كابحة للعقل، ومعوقة للحركة العقلانية المنتجة، وإذا كانت هذه العقلانية مسبوقة بمثال قدوة، وهو العقلانية الغربية في العصر الحديث، فإن هذه العقلانية ـ الغربية ـ لم تتحقق وتنمو إيجابياً إلا حينما «حررت العقل من النقل وراهنت على فك المعرفة عن الهيئة الدينية وانتزعت العقل وقيمه عن الدين وعن الوصاية التي يمارسها عليه»[١].

(١) اغتيال العقل ٢٤٠.

وهكذا ، فإن قيام العقلانية مرهون بتحطيم المرجعية الدينية والنص الديني ؛ لأن هذا النص بما يستدعيه من انفعال للعقل البشري به ، ينطوي على مضادة للمسلك العقلاني :

فالمسلك العقلاني بشري بحت في مصادره وآلياته ، والمسلك الديني ، يعتمد على وحي يعده سماوياً .

والمسلك العقلاني تشكيكي نقدي ، خلافاً للمسلك الديني الإيماني التسليمي ، وهكذا يقف كل من رجل الدين ، والعقلاني على أرضية مختلفة ، وإن عالجا موضوعات واحدة (١) .

لقد عانى الفكر التنويري الغربي في سبيل زحزحة القداسة عن النص الديني والخروج من قبضة العلم اللاهوتي ، ولكن عوامل نفسية وفكرية واجتماعية ساعدت هذا الفكر في مهمته، لعل من أبرزها : الخنق التام الذي كانت تمارسه السلطة الدينية للفكر الحر ، والتشكك القائم حتى قبل عصر التنوير حول صحة إلهية الكتب المقدسة ، ووضوح بعض المفارقات بين ما قدمته المعرفة الدينية عن الكون والإنسان ، وما كشفه العلم التجريبي الحديث. هذا وغيره ، أسهم في تحقيق العقلانية التنويرية أهدافها الفكرية والاجتماعية .

لكن الأمر بالنسبة للعقلانية العربية تجاه الإسلام أصعب «فإن التصور الإسلامي المجمع عليه لتنزيل القرآن تحدّ حقيقي للعقل التاريخي والنقدي الفلسفي ، مهما كانت مستوياته التعبيرية بداية من التي هي أكثر سذاجة حتى أسماها»(٢) .

ومع هذا ، فلا مناص أمام هذه العقلانية سوى المغامرة وبذل الجهد ، وهنا تأتي مشكلة الحركة ؛ هل تبشر هذه العقلانية بمذهبيتها الفكرية في العالم

(١) قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر ٦٦ ؛ من بحث الألوسي .
(٢) الشخصية العربية المسلمة والمصير العربي هشام جعيط ١٢٥ .

العربي، وتعمل على إرساء القيم، ودعم الأنشطة المتجهة في هذا المضمار مع إغفال قضية النص الديني، وما يشع منه من إيمان بقدسيته، وبكمال الصورة الحياتية التي يدعو إليها في نفوس عامة العرب الذين هم موطن التبشير بهذه العقلانية؟.

هذا من غير الممكن واقعاً، ومن ثم سلك هؤلاء العقلانيون ـ في تعاملهم مع النصوص ـ مسالك شتى:

أ ـ مسلك رفضها تماماً والتشكيك بصحتها، بل بصحة الدين كله واعتباره إنتاجاً خيالياً تركته لنا الثقافة العربية، كما يقول صادق العظم واعتبار ما ينطوي عليه القرآن من قصص أساطير كالإلياذة و الأوديسة، ونحوها من الأساطير لا تعبر عن حقائق بقدر ما تعبر عن فكر تخيلي في عصر من العصور[1].

وفي سبيل هذا التشكيك والرفض، يسعى أصحاب هذا المسلك إلى تأكيد أن ما ينطوي عليه القرآن من معتقدات تتعارض تعارضاً صارخاً مع العلم التجريبي المعاصر، وأن هذا التناقض إنما يرجع إلى الاختلاف المنهجي لكل منهما:

* منهج الايمان، أو الثقة المطلقة بحكمة مصدر هذه النصوص، وعصمته عن الخطأ.

* منهج الملاحظة، والاستدلال، والاتساق المنطقي، والانطباق على الواقع[2].

ب ـ و مسلك الالتفاف عليها دون مصادمة جلية للنصوص وإن كانت الغاية رفضها، ويكون ذلك بعدم الدراسة المباشرة للنص القرآني ومضامينه، وإنما ينصب البحث على «التاريخ الفعلي الذي نقيمه دليلنا على تواريخ الإسلام بدلاً

(١) انظر: نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم ١٥٣.
(٢) المصدر السابق ١٥، ١٦.

من أن نرتجي كما دأب الناس من البدايات القرآنية وغيرها تاريخاً موهوماً لإسلام مثالي لم يوجد»[(١)] .

وهكذا من خلال نقد التاريخ الواقعي لحياة المسلمين ، ونقد الدراسات التاريخية التي تبرز جوانبه الإيجابية ، يحاول أصحاب هذا المسلك تحطيم الصورة المثالية التي يهفو إليها اللاعقلانيون في الارتقاء بالمجتمع العربي الحاضر ، كما يتم إضعاف قيمة النصوص التي بقيت نصوصاً أدبية لم تستطع إقامة مجتمعات عقلانية حضارية - حسب تصور أصحاب هذا المسلك .

جـ - وهناك مسلك لا يرفض الوحي رفض الأولين ، ولا يعرض عنه ابتداء - كالآخرين - ولكن يدرس الوحي بصفته نصاً تراثياً بمنهج عقلاني ، يتمثل فيما وصل إليه الفكر المعاصر من أدوات نقدية متحرراً من الشعور التقديسي للنص من جهة ، ومن الضوابط التي صاغها العلماء المسلمون بصفتها منهجاً لدراسة النصوص الشرعية ، ومعرفة مرادات الله فيها من جهة أخرى .

ويمثل محمد أركون أحد رواد هذا المسلك ؛ حيث سعى - كما يقول هشام شرابي - : «لكسر طوق الفكر التقليدي الأبوي الذي احتكر التفسير القرآني وبالتالي تفسير التاريخ الإسلامي والعربي ، والقيام بقراءة النصوص التاريخية والدينية قراءة جديدة - تعتمد أساليب علوم اللسانيات والسيمولوجيا الجديدة ومنهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية »[(٢)] .

ويستعمل أركون في قراءته منهج هدجر للتفكير ، وهو التفكير في الإسلام مباشرة دون اعتماد الوسائل والمناهج المتبعة في دراسته ، حتى الوقت الحاضر متجاوزاً «المنطلقين الدوجماويين : منطلق الإيمان الديني ، ومنطلق

---

(١) العلمانية من منظور مختلف - عزيز العظمة ٣٨ .

(٢) النقد الحضاري للمجتمع العربي - هشام شرابي ٥٤ .

الأيديولوجية العينية»[١] .

العقلانية ـ كما سلف ـ ليست مطلقة غير منتمية لواقع ، وإنما تقوم العقلانية ـ أي عقلانية ـ في سياق ثقافي محدد بظروف متفاعلة مع أحداث معاشة تأثراً وتأثيراً ، فإذا كانت هذه العقلانية العربية قد قطعت مع الإسلام بنصوصه ، ومن ثم بتمثله التاريخي ـ ابتداء على الأقل ـ فكيف نشأت ؟وكيف استطاعت تكوين أطرها المنهجية والنقدية ، بل والمذهبية ؟ .

ليس أمامها سوى التجربة الأوروبية ، تستلهم منها المنطلقات ، أو تستنسخها المسيرة كلها .

تتمثل التجربة الأوروبية في الثورة الفكرية التي قامت في بداية عصرها ثورة علمية من جهة ، وتيارات فلسفية عقلانية وتجريبية من جهة أخرى ، وكانت استجابة لشروط التغير التي وقعت قبلها ، وكان للعقل دور المبادرة في علاقته بالواقع ؛ حيث بنى القضايا الثقافية والاجتماعية ، وطوَّر المفاهيم وأعطى رواده تصوراً عقلياً عن الكون والإنسان ، وأصبح هذا الواقع مثالاً تعتبر الحركات والاتجاهات الفلسفية التي تطالب بالتغيير وتسعى إلى تحقيقه عقلانية ؛ ولهذا صار «كل تصور للنهضة في الوقت الحاضر يستعيد هذه الفترة، باعتبارها منطلقاً للحضارة الحالية ، وكل تصور راهن للعقلانية يستعيد صورة المذاهب التي سادت في هذه الفترة ، لأنه يجد فيها الخطط الأساسية لكل موقف عقلاني»[٢] .

وقد تكون هذه هي الصورة الباهرة الجاذبة ؛ أي هي النظرة الأولى الساحرة التي تأسر الناظر لجمال المنظور ، وإلا فإن العقلانيين العرب لم تقتصر علاقتهم بالعقلانية الغربية على استلهام مواقفها الأولى ، وحركتها المبادرة تجاه الواقع ،

---

(١) النقد الحضاري للمجتمع العربي ـ هشام شرابي ٥٥ .

(٢) بناء النظرية الفلسفية محمد وقيدي ١٢ .

وإنما تماهت معها في تحولاتها التي تراكمت فيها تناقضات، وتراجع فيها دور العقل الحر ، وصار الواقع هو الذي يوجه العقل، وأصبح دوره هو التبرير كما أسلفنا في العقلانية الأدواتية التي حدت ببعض الفلاسفة إلى الحكم بانتهاء العقلانية الغربية [١] .

والمقصود أن العقلانية لم تعد عقلانية بالمعنى الذي قامت به في أوروبا خدمة للتطلع الغربي نحو نهضة حضارية ، وتطوير للمفاهيم الفكرية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تطويراً يحقق المصلحة النهضوية، ويحتفظ بالإيجابي من القيم الموروثة ، وينقد نقداً موضوعياً الثقافات المحيطة لاستثمار عناصرها الإيجابية ، ومن ثم هضمها في داخل السياق الثقافي الخاص .

لقد أصاب هذه العقلانية ! حالة من الاستلاب للآخر الغربي الذي أصبح مرجعية سلطوية تحظى من القداسة والإيمان بما تحظى به نصوص الوحي لدى المؤمنين به .

يقول وضاح شرارة : «حينما ـ يناقش المثقفون العرب بعضهم بعضاً يسلطون أسماء كبار المثقفين الغربيين على حجج بعضهم و«براهينهم»، فأنا أرميك (بهابرماز) وأجمد ثابت القدمين متوقعاً أن ترميني (بغادامير) . وينتهي الخصام بانتصار من رمى الآخر بألمع اسم» [٢] .

تجد هذه المرجعية في كتب كثيرة تضع في مقدمة فصولها سطوراً من قول أحد الغربيين ، تمثل الحكمة التي يكون الفصل تحليلاً لها ، أو دوراناً في فلكها، وفي اعتماد المنهجيات التي يستحدثها المفكرون العرب في إطار ثقافتهم لمعالجة أوضاع وتراث ونصوص ، تختلف عن تلك التي وضعت لها المناهج أصلاً وحتى صار

---

(١) مثل «كسوف العقل» هركهايمر ، و«ديالكتيك العقل» لأدرنو . انظر : قراءة في الفكر الأوروبي الحديث ـ هاشم صالح ٢٧ .

(٢) تشريق وتغريب ـ وضاح شرارة ـ ٣٩٨ .

استحواذ هؤلاء الأساتذة عليهم ، كاستحواذ مشايخ الصوفية على مريديهم «بل إن هذا الاستحواذ ـ يقول صاحب النص السابق ـ بلغ من شأنه أن (عمل) المريدين اقتصر في نهاية المطاف على ترجمة مباشرة أو مواربة لبعض نصوص الأستاذ الإمام» (١) .

ولقد يعلن بعضهم تحرره من هذه السلطة وعقلانيته الحرة ، أو على الأقل وعيه بما يأخذ ويعطي ، ولكنه يقع في النهاية ـ ربما لبعضهم ـ رغماً عنه تحت هيمنتها .

قال عابد الجابري في دراسته النقدية للتراث الإسلامي : إنه لم يحدد نموذجاً يعتد به «فلا كانت ولا فرويد ولا باشلار ولا فوكو ولا ماركس ولا دريدا ولا غير هؤلاء كانوا مثالاً يحتذى دون غيره ، لقد تركنا المادة التي تعاملنا معها تشاركنا الاختيار لقد كنا حريصين على احترام موضوعنا ، فلم نترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها علينا» (٢) .

لكن ناقديه ـ وهم كثر ـ كشفوا تأثره الواضح بتلك المرجعيات ، ومغزاه الأيديولوجي في «إعادة تأسيس علاقة الذات الحضارية العربية مع جوهرها على أساس العقلانية الأوروبية» (٣) .

وعلى الرغم من كلامه السابق ، فإنه لم يجد مفراً من اعتماد «المفاهيم التي تنتهي إلى فلسفات أو منهجيات أو قراءات متباينة ، يرجع بعضها إلى فرويد أو كانت أو باشلار أو التوسير أو فوكوا ، بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها» (٤) .

---

(١) تشريق وتغريب ـ وضاح شرارة ـ ٣٩٨ .

(٢) النقد الحضاري للمجتمع العربي ـ هشام شرابي ٥٧ يرجع إلى الأصل .

(٣) هل هناك عقل عربي ـ قراءة نقدية لمشروع الجابري ـ هشام غصيب ١٩١ .

(٤) النقد الحضاري ـ شرابي ٥٧ .

والجابري الذي كثر ناقدوه من هذا الوسط العقلاني العربي من اليسير عليه أن يرد كل نقد إلى مصدره الحقيقي من الفلاسفة الغربيين الذين انتحلهم ناقدوه .

لقد أصبحت هذه العقلانية المأسورة لمثالاتها في الفكر الغربي مقلدة ، وهنا المفارقة ، لأن التقليد من الخصائص المناقضة للعقلانية لدى ذوي الفكر خاصة . وأقصد بالتقليد هنا صورته السيئة التي تعني تلقي الحلول والأحكام التي أعطيت لظروف خاصة ، وأوضاع معينة ، ومعالجة أوضاع وقضايا تختلف في ظروفها وسياقها الثقافي والاجتماعي عنها بها .

ولهذا كانت النتيجة بعد جهود السنين وبذل الطاقات العقلية معاكسة تماماً للغايات التي هدفت إليها ، أو كان المفترض أن تحققها .

لقد جاءت ـ كما يقول «برهان غليون» ـ لكي تعيد تكوين العقل العربي في منظوماته الأساسية الثلاث : منظومة العقل النظري التي تحدد داخل مجتمع معين أسس المعرفة الحقة ؛ أي أصل المعلومات الصحيحة وتؤسس من ثم للعلم . ومنظومة العقل العملي التي تحدد معيار السلوك الصحيح ، وتضم كل ما يتعلق بالأخلاق الفردية والاجتماعية . ومنظومة العقل الرمزي أو الخيالي التي تعين معيار الجميل وأصل الجمالية . ولكن هذه العقلانية أفضت في النهاية ـ في الحالات الثلاث ـ إلى عكس ما ادعت تحقيقه فانتهت «إلى تدمير أسس الواقع المنظور والتجربة العلمية باسم أيدلوجية علموية ، وإلغاء كل نظام أخلاقي باسم تحررية متمحورة حول إرضاء الرغبات الفردية تنفي كل مكانة لمفهوم الواجب والحق المرتبط به ، وتدفن إبداعية المخيلة في ممارسة اقتدائية استنساخية فاقدة كل عوامل الاتساق والإبداع» لقد «تحولت العقلانية الغربية المنقولة إلى المجتمع العربي إلى أيدلوجية لا عقلانية ، لاهوتيه وخرافية من نوع جديد أي إلى استلاب عقلي»[(١)] .

---

(١) اغتيال العقل ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢٤٦ .

هذا الإفلاس ليس دعوى يطلقها الرافضون لهذه العقلانية في العالم العربي بقصد صرف الناس نحو وجهات أخرى ، إنه حقيقة واقعة يشعر بها ويعلنها العقلانيون العرب أنفسهم ، حتى طغت في الفترة الأخيرة الكتابات النقدية على إنتاج كثير منهم .

إن إدراك هذه النتيجة التي تزامنت مع بروز التيار الذي يعده التيار العقلاني المناقض الأساسي له ، وهو التيار الإسلامي ، أبرز مواقف متنوعة لأفراد التيار العقلاني :

* فهناك موقف اليأس والانسحاب .
* وموقف الشك إزاء الفكر العقلاني ، والتوجه نحو التراث والدين .
* وموقف الانتهازية ، ورفض التعرف إلا إلى المصلحة الذاتية ، واتخاذ الأفكار وسيلة لتحقيق المصلحة .
* والموقف النقدي الذي يستهدف تحليل الخطاب العقلاني ، والبحث عن أسباب فشله وانتهائه إلى نقيض أهدافه .
* وموقف الحيرة التي يقع فيها صاحب العقيدة المطمئن إليها ، ثم يكتشف فسادها ، دون أن يكون هناك بديل جاهز يملأ فراغه الفكري والنفسي ؛ ولهذا فقد يكتب أصحاب هذا الموقف بخليط من الأهداف وبرؤى متداخلة .

في تقديمه لكتابه يتساءل هشام جعيط عن وجهة كتابه «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي» ، ثم يقول : «يمكن وصفه تباعاً بأنه متغرب وسلفي وأيديولوجي وروحاني . . وهناك تسميات أخرى»[١] .

ولقد يبلغ الحال بمثل هؤلاء أن يجعلوا موقفهم موقف هدم للتيارات المقابلة

(١) الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ـ هشام جعيط ٩ .

التي يشعرون ببدليتها لتيارهم الذي فقد عقلانيته ، ومن ثم لم يبق منه سوى الدافع الأيديولوجي النفسي لرفض الآخرين .

يتحدث فؤاد زكريا عن العلمانية بأيديولوجياتها المتباينة في العالم العربي ، مبيناً سقوطها والدور الذي تقوم به الآن؛ حيث أصبحت «علمانيه سلبية تعرف جيداً ما لا تريد ــ وهو المشروع الإسلامي ــ ولكنها لا تتوحد حول هدف إيجابي يحدد لها ما تريد» (١) .

وبعد : فهل يستطيع أصحاب الموقف النقدي أن يتحرروا من عقدة الماضي ، ويفتحوا باباً تتجه الطاقات العربية لولوجه في حركة عقلانية حقيقية أصيلة ، يتقون بها مزالق الماضي ، ويبعثون الأمل لدى الآخرين من اليائسين والتائهين (٢) .

الصورة الثانية للعقلانية :

هذه الصورة تمثل درجة أدنى من الصورة السابقة ، كما أنها تمثل تاريخياً مرحلة تالية للأولى ، وإن لم تكن مرحلية بالمعنى التام .

هذه الصورة لم تقطع مع الوحي الإلهي «النص» تماماً كالأولى ، إنها تؤمن بالوحي ابتداءً ، إنما تتمثل عقلانيتها في تنظيم العلاقة بين العقل والنقل ، وتوزيع حقول المعرفة بينهما ، فهي : «تميز بين العقلانية الإسلامية التي وعت النقل بالعقل ، كما حكمت العقل بالنقل في المواطن والعوالم التي لا تستقل بإدراكها

---

(١) «العلمانية ضرورة حضارية » فؤاد زكريا ، نقلاً عن دفاع عن ثقافتنا ــ ٤٦ . انظر هذه المواقف في : النقد الحضاري للمجتمع العربي ـ شرابي ٣١ ، وانظر : الإنتجلنسيا العربية .

(٢) يقول هشام شرابي : «الأطروحة الرئيسية التي تقدمها الحركة النقدية العربية الجديدة هي أن المعرفة المنقولة أو المستوردة والتي تنشئ الوعي المنقول أو المستورد ، لا يمكن أن تحرر الفكر وأن تطلق قوى الخلق والإبداع في الفرد أو المجتمع ، بل هي تعمل في أعمق المستويات على تعزيز علاقات التبعية الثقافية والفكرية والاجتماعية» ٥١ النقد الحضاري للمجتمع العربي .

العقول ، وبين عقلانية الغرب المتحررة من ضوابط النقل الديني منذ جاهليتها اليونانية، وحتى نهضتها الأوروبية في العصر الحديث»[١] .

هذه العقلانية ، وإن تمثلت في تيار قائم بين السلفية والعقلانية السابقة؛ إلا أنها تضم لفيفاً من المفكرين المتنوعي التخصصات ، المختلفين في ميولهم واتجاهاتهم السابقة[٢] .

بعض مفكري هذا التيار كانوا من أتباع العقلانية السابقة ، ثم تراجعوا عن مواقفهم الحادة تجاه الإسلام والوحي ، وعادوا إلى التراث الإسلامي، وتفاعلوا مع الفكر الإسلامي المعاصر ، ولكنهم لم ينفكوا عن منهجيتهم السابقة ، وإن خفت حدتها ، فصاروا ينقدون هذا الفكر الإسلامي، والحركة الإسلامية بأنها تعاني من« تزايد جمود النصوصيين، وتدني جرعة العقلانية لدى العقلانيين فيها، بل إن موقفها من العقلانية ، تراوح بين الإهمال أو النفور أو العداء أو التحجيم»[٣] .

ولم يقفوا عند حد النقد السلبي ــ وإن كان هو الطاغي ــ، وإنما افترضوا أعمالاً فكرية تعالج قضايا ثقافية واجتماعية وتربوية ، وغيرها، وفق هذه المنهجية .

والبعض الآخر من مفكري هذا التيار كانوا في الواجهة المقابلة ، كانوا مفكرين إسلاميين ضمن الحركة الإسلامية أو خارجها ، وكانوا يقفون موقفاً مضاداً للعقلانية بصورتها الرائجة قبلاً ، وهي الرافضة للإسلام ، ولم يكن فكر ــ عامة ــ هؤلاء مؤسساً على المنهجية السلفية ــ وإن كان يصفهم العقلانيون بالسلفية بمفهوم عام أي الإسلامية ــ كما أنه لم يكن لديهم عمق عقدي تقليدي

---

(١) الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية ــ مجموعة مفكرين ٣٤٢ .

(٢) من التسميات التي تطلق على هذا التيار اليوم ــ اليسار الإسلامي ــ الفهم التقدمي للإسلام ــ الفكر المستنير . . . انظر : ظاهرة اليسار الإسلامي ــ محسن الميلي ٥ ، ٣٢ .

(٣) الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية ٣٤١ ، ٣٤ .

كالأشعرية ـ مثلاً ـ سواء كانوا ممن درسوا في الغرب ، أو في البلاد الإسلامية .

كان انشغالهم بالدعوة والقضايا الفكرية الموضوعية العامة مثل : المذاهب والأيديولوجيات المعاصرة ، أو القضايا السياسية كتطبيق الشريعة ، أو الاجتماعية كقضية المرأة . . . إلخ . وكانوا يعلنون تبني الموقف السلفي ـ جملة ـ بالرد إلى القرآن والسنة ، وتقويم الواقع الذي لم يتفاعلوا معه ذاتياً بمعيارهما ورسم الصورة السامية التي جاء الإسلام ليرفع البشرية إليها ، ثم تفاعل هؤلاء مع الواقع مباشرة فكراً وحركة ، واستقبلوا الراجعين من الموقف العقلاني بما يحملون من نقد للفكر الإسلامي والحركة الإسلامية ؛ هذا الواقع الذي داخلوه ، وهؤلاء الراجعون الناقدون ـ فضلاً عن استعدادات فكرية ونفسية ـ لديهم ـ أثر عليهم ، فتنازلوا عن الموقف التقديسي للنصوص ـ الذي كان لديهم قبلاً ـ إلى هذا الموقف العقلاني الوسيط بين العقلانية المصادرة للنصوص والدين ، والموقف السلفي .

يذكر راشد الغنوشي ، وهو يتناول الأصول الفكرية للظاهرة الإسلامية في تونس ، أن هذه الظاهرة كانت ثمرة تفاعل عناصر ثلاثة هي :

ـ التدين التقليدي التونسي المتمثل بالمذهب المالكي ، والعقيدة الأشعرية ، والتربية الصوفية .

ـ التدين السلفي الإخواني الوارد من المشرق ، بما فيه من رفض للبدع ، ومناهج تربوية سياسية .

ـ التدين العقلاني .

وكان التدين السلفي الإخواني هو الموجة العاتية ، فسار التدين العقلاني في طريقها فترة ـ ثم توقف وتساءل ـ وأمام ضغط الواقع والعزلة التي تعيشها الظاهرة الإسلامية في تونس ، أعلن هذا التدين العقلاني انشقاقه باسم اليسار

الإسلامي، ثم اختار صفة الإسلاميين التقدميين ، وأنشأ مجلة ٢١ - ١٥[١] .

ولكن ذلك لم ينف أن تسير الحركة الباقية نفسها في الاتجاه العقلاني ؛ حيث تراجع التدين الإخواني «لمصلحة الواقع وتحت ضغطه ؛ أي لحساب العقلانية ضد التعامل المثالي والتاريخي للإسلام»[٢] .

تبدأ هذه الصورة من العقلانية في درجتها التي يمكن وصفها بالمحافظة بتجاوز المواقف التقليدية السائدة في قطاع عريض من الحركة الإسلامية المعاصرة، ولكن مع الحرص كله أن يكون هذا التطور ، «لا حركة هدم متأزمة، وإنما احتفاظاً في التجاوز وأن يتم في إطار سلفية «أصولية» ؛ أي في حدود ما تسمح به النصوص من إمكانات ، حتى وإن انتهى الأمر إلى مخالفة اجتهادات سادت قديمًا أو حديثًا»[٣] .

ثم تتبلور في منهجية، وإن اعترفت بالنص «القرآن والسنة» مبدئياً ، إلا أنها تحكّم العقل فيه قبولاً ورداً وتأويلاً باعثة المنهجية الاعتزالية ، ورادّة الاعتبار للمدرسة العقلانية لدى الأفغاني وعبده ، التي تضاءل صيتها في ظل الحركة الإسلامية المعاصرة .

وفي هذا المسار:

صارت الأولية للعقل المحكوم بالفكر المعاصر ـ وهنا يتداخل العقل والواقع ـ على النص من جانبين :

- من جانب الإثبات ، أي الاعتراف بدخول هذا النص ضمن الوحي الإلهي، أو إنكاره بناءً على الاحتكام لهذا العقل .
- ومن جانب القبول لمدلوله المباشر الذي لا مجال للاشتباه فيه ، إلا من

---

(١) يرمز الرقمان إلى القرنين الحادى والعشرين الميلادى والخامس عشر الهجري .
(٢) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ٣٠٤ .
(٣) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ٣٠٥ .

حيث عدم انطباقه على رؤية هذا العقل ، أو عدم اندراجه ضمن السياق الواقعي للثقافة المعاصرة .

* وبرزت النظرة المقاصدية للإسلام :

أي تركيز الاعتبار بالمقاصد الإسلامية التي يهدف إليها الشرع دون التقيد بأعيان الأحكام ، فهدف الإسلام ـ مثلاً ـ من تشريع الحدود هو : القضاء على الجريمة ، ونشر الأمن في البلاد ، فإذا استهدفنا هذا المقصد ، فلا حرج علينا من تخطي الحدود التي جاءت بها الشريعة قتلاً أو قطعاً أو جلداً ، ونحوها إلى عقوبات أخرى تحقق ذلك المقصد (١) .

«إن ربط الحكم ـ يقول أحدهم ـ بعلته في الفلسفة القرآنية لا يقصد لذاته ، وإنما يرمي الشارع من ورائه إلى تحقيق مقاصد ، فالتعبد إذن في الشريغة هو السعي الحثيث لتحقيق مقاصدها» (٢) .

* ولأن أصول الفقه الذي يتحدد به منهج دراسة الشريعة قد فرض نفسه تاريخياً وفق الاتجاه السلفي منطلقاً من «الرسالة» للإمام الشافعي ، يقوم على تقديم النص على العقل ، لتكون مهمته استنباط الأحكام من النصوص لحكم الواقع بها ؛ لذا سعى هؤلاء للتغيير في تركيبة هذا المنهج بعثاً للمنهج الاعتزالي الذي لا ينظر ـ كما لدى أهل السنة والحديث ـ إلى الأدلة على أنها تبدأ بالكتاب ، فالسنة ، فالإجماع ، وإنما يقدمون عليها دليلاً ، هو العقل ، ويرون أنه الأصل فيها جميعها (٣) .

ودعوةً إلى التجديد في أصول الفقه في ضوء المناهج التشريعية الحديثة «إن المطلوب اليوم ، هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع ، بل

---

(١) انظر : ـ مثلاً ـ الحدود الشرعية أبأعيانها أم بغاياتها من كتاب أين الخطأ ـ عبد الله العلايلي .
(٢) ظاهرة اليسار الإسلامي ٤٥ .
(٣) موسوعة الحضارة الإسلامية المجلد الثاني ٦٢٥ .

من إعادة تأصيل الأصول. . . أعني بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة»[١].

ولقد تناهت هذه الصورة إلى درجة، كالصورة السابقة القاطعة مع الوحي في موقفها من الوحي كما يرى حسن حنفي: الذي حاول في دراسته[٢] لأسباب النزول تأكيد: أن الواقع هو الذي أملى على الوحي تلك الحلول التي جاء بها لمشكلاته؛ أي أن الواقع هو الذي يحكم الفكر، كما تقول الماركسية فضلاً عن تفسيره للوحي بأنه: تجارب شعورية لإنسان يعيش ويتأزم ويفرح ويتألم، ويكون الوحي هو تفريج هذا الهم أو حل ذلك الإشكال، مما جعل محسن الميلي يقول: «كأن حنفي يجمع بين التفسيرين، الفرويدي، والماركسي، لظاهرة الوحي؛ ليؤلف بهما موقف اليسار الإسلامي من هذه القضية»[٣].

ومن ثم تحولت الأحكام الشرعية التكليفية من كونها طلباً للفعل، أو منعاً له، إلى تصويرٍ للطبيعة الإنسانية وهي تمارس تلك الأحكام.

فالواجب هو: ما يفعله الإنسان شاعراً بضرورة داخلية لفعله.

والمحرم: ما يكف الإنسان عن فعله. شاعراً بضرورة ذاتية لتركه[٤].

وهكذا تذوب حقيقة الإسلام تحت وطأة هذه العقلانية بصورتها المتطرفة هذه، مما جعل علمانياً لا يشده إلى الإسلام سوى «حنان عميق نحوه»، وهوهشام جعيط يقول عن مثل هذا الموقف: «وقد ادعى كثير من العلمانيين اليوم حق التلاعب باسم الإسلام متسترين بقناع الإصلاح والرقي في حين أنهم

---

(١) وجهة نظر ـ محمد عابد الجابري ٥٠ .

(٢) في كتابه : التراث والتجديد ، وفي بحثه : «الوحي والواقع» في الإسلام والحداثة.

(٣) ظاهرة اليسار الإسلامي ٨٢.

(٤) حوار المشرق والمغرب ٤٥ .

يتمنون خراب الإسلام»[١] .

هذه هي العقلانية العربية بلوحتيها ، تتحدد سماتها من خلال موقفها من الوحي الإلهي .

ولو تأملنا في الغاية النبيلة العليا التي تهدف إليها العقلانية ـ أو تزعم على الأقل أنها تهدف إليها ـ مراهنةً على المنهج العقلاني في تحقيقها ، حاكمة باستحالة تحققها من خلال الاتجاهات الأخرى ـ اللاعقلانية حسب وجهة العقلانية .

لو تأملنا لوجدنا أنها لا تخرج عما يلي :

* الصدور في الممارسة عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية[٢] .

* احترام الذات الإنسانية فكراً وسلوكاً ، وفاءً بحقوقها الفطرية ، وحماية لها من الإهمال أو الظلم .

* التمكن الحضاري المتفوق مادياً وثقافياً .

هذه جوانب الغاية التي يرى العقلانيون العرب ؛ أنها لن تتحقق إلا من خلال دفع عقلاني يستطيع نقل الأمة إليها ، ويقاوم عوامل الكبح اللاعقلانية .

وقد أسلفت بيان فشل العقلانية ـ بصورتها الأولى ـ عن تحقيق شيء من ذلك وانهيار التجارب العقلانية فكرية وسياسية وغيرها . وكيف أنها انتهت للأسف إلى عكس هذه الغاية ، كما يقول برهان غليون في كتابه اغتيال العقل .

فهل لدى الاتجاهات الأخرى «الاتجاه الإسلامي بعمومه » قدرة على تحقيق هذه الغاية؟ .

الاتجاه العقلاني ما زال ـ على الرغم من الفشل الذي مني به ـ على يقينه بأن

(١) الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي هشام جعيط ١١٢ .
(٢) حوار المشرق والمغرب ٤٦ .

الاتجاه الإسلامي ليس عاجزاً فحسب ، وإنما سيعمل على تكريس مضادات تلك العناصر الغائية ؛ ولهذا حينما ظهر ـ ما يسمى بالصحوة الإسلامية ، وبرز الاتجاه الإسلامي ، وبدأ تأثيره على الساحة خشي العقلانيون من عواقب ذلك ، فتنادوا لنقل الراية «من الجناح المحافظ إلى الجناح التقدمي»[١] ؛ أي إلى اليسار الإسلامي الذي يمثل العقلانية في صورتها الثانية .

يعنينا ـ هنا ـ أن نبرز الموقف السلفي من العقلانية ومن تلك الغاية .

(١) حوار المشرق والمغرب ـ الكلام لحسن حنفي ٣٧ .

الموقف السلفي من العقلانية

لا أهدف هنا في بيان الموقف السلفي من العقلانية إلى إعادة النقد والرد الذي يقوم به المنتسبون إلى السلفية على تمثلات العقلانية ـ زعمائها و مواقفها من قضايا العقيدة ، وآثارها في حياة المسلمين ـ وإنما سأركز الحديث في الأساس المنهجي الذي تتمثل من خلاله هذه القضية التي تسمى «العقلانية» في مجال المعرفة .

ولأن السلفية ـ ليست مجرد نزعة هدم ـ ، وإنما لديها الأساس الكافي لإشادة بناءات منهجية ومذهبية(1) يحقق بها الإنسان غاية وجوده في هذه الحياة ؛ لذا فإنه ستيجلى لنا موقف السلفية جذرياً في معالجته هذه القضية من جانب ، وبنائياً للمنهجية الفكرية من جانب آخر .

وأراني مضطراً أن أعيد تعريف السلفية التي نبحث مواقفها تجاه القضايا ؛ لأن عامة ـ إن لم يكن كل ـ أتباع العقلانية العربية المعاصرة لا يفهمون السلفية إلا فهماً مزيفاً ، ليس فقط أولئك الذين يصفون بالسلفية كل الاتجاهات الإسلامية ، بل حتى الذين يرونها خطاً متميزاً برجاله ، يبدو جانب الزيف في فهم السلفية في المجال الذي نتحدث عنه ، وهو المنهجية الفكرية في عناصر عديدة مثل :

* أنها تتنكر للسببية تماماً .

* وأنها تقول بالبدعة الشاملة ، وتعتبر العلوم العقلية بدعاً ، ما دامت لم ترد في النصوص .

---

(1) بمفومها الذي حررته في المحور الأول « من قضايا السلفية في الفكر المعاصر » من أنها : منظومة شاملة من المفاهيم عن الوجود والكون والإنسان وجوانب الحياة .

* وأنها ترد إلى النصوص كل ما يعرض لها أياً كانت هذه النصوص، حتى ولو أحاديث ضعيفة.

* وأنها تقول بإلغاء العقل دينياً ودنيوياً. . . إلخ.

السلفية التي نبحث موقفها من قضية العقلانية هي: «الاتجاه المقدم للنصوص على البدائل الأخرى منهجاً وموضوعاً، الملتزم بهدي الرسول ﷺ وهدي أصحابه علماً وعملاً، المطرح للمناهج المخالفة لهذا الهدي في العقيدة والعبادة والتشريع».

الاسم: «العقلانية»:

العقل - كما سبق - هو القوة التي يتحقق بها وعي الإنسان بما حوله وقدرته على العلم بالاستعانة بالحواس، وتتمثل هذه القوة بمبادىء فطر الله عليها الإنسان، يقوم عليها مبادئ أخرى ومعارف، نتيجة حركة هذا العقل، بحيث يصبح العقل متمثلاً بنوعين:

* الأفكار الفطرية التي يطلق عليها الأولية، أو الضرورية، أو المكوِّنة. . .

* الأفكار التي حصلها الإنسان من خلال تفاعله مع ما يحيط به، وتسمى المكتسبة، أو المكوَّنة، والنوع الأول هو الأصل.

والنوع الثاني من الأفكار قائمة - أو هكذا يفترض - على الأولى؛ ولهذا إذا اختلف اثنان في فكرتين من النوع الثاني - طبعاً -، فإن كلاً منهما يحاول إثبات صحة فكرته من خلال بيان اتساقها مع الأفكار الفطرية الأولية، وإثبات بطلان فكرة صاحبه بكشف تناقضها مع تلك الأفكار.

هذه العملية، هي العقلانية - بمفهومها التجريدي؛ أي تحكيم العقل أو الصدور في المواقف عن معايير العقل الأولية - العقل الصريح؛ كما يسميه ابن تيمية.

هذا التعريف ليس عليه خلاف لدى من ينتسبون للعقلانية[1] وهو مقبول من السلفية ؛ لأنه قائم على المعنى الشرعي للعقل ، متسق مع الطبيعة الوظيفية للعقل في القرآن . كما أنه لا خلاف بأن المتحقق به أكثر من غيره يكون أحق بوصف العقلانية من صاحبه .

لهذا : سنجعله الأساس الذي تنطلق منه السلفية في محاورة المنتسبين للعقلانية من الذين يعلنون ولاءهم للإسلام وإيمانهم بالوحي المنزل على الرسول ﷺ ، أما المنسلخون من الدين تماماً الذين لا يؤمنون بأن تلك النصوص موحاة من الله ، فإن للحديث معهم موقعاً آخر يبدأ من خطوة أسبق مما نحن فيه .

بناء على منطق العقل يؤمن السلفيون والمتسبون للعقلانية معاً بالله الواحد الأحد ، وببعثة الرسل ، وبرسالة محمد ﷺ ، وبأن ما جاء به محمد ﷺ في أمر الدين يعتبر وحياً من الله ، وبأن هذه الرسالة بما جاء في وحيها من تعاليم هي دين الله الذي رضيه لعباده إلى يوم القيامة ، وبأن هذه التعاليم ؛ تتضمن أخباراً ، كما تتضمن أحكاماً تشريعية لحياة الإنسان كلها مستمدة من علم الله ؛ هذا الإيمان تصديق قائم على العقل السليم .

وحينما بدأ العقل إيمانه لم يكن ثمة مصدر للعلم ـ لدى الإنسان ـ سواه ، ولكنه ـ الآن ـ أصبح لديه مصدر ثان ، هو الوحي .

إذن : فها هنا مصدران للعلم ، هما : العقل والوحي .

وهما ـ كما يقرر السلفيون ـ وسيلة الإنسان لتحقيق حياة إنسانية سامية ويستشهد ابن تيمية على هذا بقول الله تعالى في سورة الحديد : ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ [الحديد : ٢٥] . والكتاب هو الوحي ؛ والميزان هو العدل وما يوزن به ويقاس ، والعقل ميزان من خلال

(١) من حيث هي الصدور عن العقل ومعاييره المنطقية ـ الجابري .
أو الكشف عن منطق الأمور وترابطها الداخلي ـ غليون .

تفريقه بين المختلفات وتسويته بين المتماثلات ، ونحو ذلك «والقياس الصحيح هو من العدل الذي أنزله ، ولا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان ، فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح . . . ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية»[١] .

لم تكن مشكلة العقل والنقل ، أو الوحي والمعرفة الإنسانية موجودة لدى السلف الأولين .

ذلك أن العقل المؤمن كان حاسماً في موقفه المنهجي المبني على منطق العقل السليم :

الوحي ـ كما آمنتُ به ـ من علم الله الذي يمثل الحق المطلق في كل ما قدمه من قضايا .

ومن ثم : فإن أي تشكك في قضية من قضاياه ، ينقض ذلك الايمان ؛ أي أن هذا التشكك يعني موقفاً غير عقلي .

العقل ـ كما أدركه في نفسي ، وفي آثاره ـ مصدر للمعرفة ، وهو الوسيلة التي كلفنا الله على أساسها وأمرنا أن ننظر في أمر الرسالة ، ومن ثم الوحي من خلالها ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ**﴾ [سبأ : ٤٦] .

لكن هذا العقل جزء من الإنسان المخلوق المحدود ، ومن ثم فإن المعرفة الناتجة عنه تبقى دون العلم الذي يقدمه الوحي .

إنه علم الإنسان أمام علم الله .

وهي معادلة واضحة وعقلية .

لكن ذلك لم يكن يعني لدى أولئك السلف ، أنه ينبغي أن يضمر العقل وأن

---

(١) الرد على المنطقيين ٣٧٣ .

تبطل وظيفته الإبداعية ما دام الوحي موجوداً، لم ينظروا إلى إيمانهم بالوحي وحقائقه المطلقة على أنه استغناء عن العقل ، ومن ثم عزل له .

كلا ؛ إن العكس هو الصحيح إن انطلاق العقل ـ لدى هؤلاء ـ وإبداعه وفتوحاته في المجالات السياسية والاجتماعية والعلمية ، وتنوع نشاطاته ، كان نتيجة ذلك الإيمان بالوحي .

إنني هنا أقرر أمراً بدهياً في منطق العقل لدى المؤمنين بالوحي ، وهو أمر شهد به وله التاريخ .

ولكني أعي أننا في ظل واقع فكري يتصور العكس تماماً ؛ أي يتصور أن الإيمان بوحي منزل يحمل حقائق مطلقة يعني كبت العقل وحصره في مجال الرواية، وفي ميدان المعرفة اللاهوتية .

وسبب هذا التصور المناقض لمنطق العقل ـ لدى السلف ـ والذي يشهد التاريخ بضده ، هو أن عامة المنتسبين للعقلانية في عالمنا العربي متمسكون بالموقف الغربي من الوحي ، الذي يعد الوحي كابحاً للعقل وحاداً لنشاطه، مما يجعل الأمر بدلياً .

إما الوحي . ومن ثم عمى العقل .

وإما التحرر من سلطة الوحي ،ومن ثم استنارة العقل، واستقلاله ، وتنوع نشاطاته . . .

وقد يذكر بعضهم أنهم يعون الفرق بين قضية العقل والنقل عند المسلمين وقضيتها عند الغرب، فلئن كان الغرب فاصل بينهما فاستغنى بالعقل عن الوحي، فإنه في الإسلام قد تزامل العقل والنقل ، وتآخت الحكمة والشريعة وأمكن للمسلم أن يعمل عقله ويستمع للوحي معاً .

لكن هذا التآخي ينقلب بحيث يستعبد العقلُ النص الشرعي في التطبيق ما

دام أنه «لابد من عرض النصوص المروية على البرهان العقلي ، فإذا تعارضت معه وجب تأويلها كي تتفق مع برهان العقل»[١] .

والمقصود أنه لدى السلف ـ الأولين ـ من صحابة رسول الله ﷺ وتابعيهم بإحسان ، كان وجود الوحي ـ مع توفر العقل ـ السبيل إلى قيام حياة إنسانية تتحلى في كل جوانبها بالكمال ـ الممكن بشرياً ـ آمنوا بهذا في وعيهم ، وتحققوه في حياتهم .

فلم يكن وجودهما معاً مشكلة ؛ بل إن المشكلة ، في فقدهما أو فقد أحدهما :

حيث إن فقدان الوحي يحرم العقل من الهادي الذي يدفعه في مجالات العلم ، ويحدد له غايات حركته ، ويرسم له الضوابط التي يحقق بالتزامه بها إنتاجاً مثمراً .

كما أن فقدان العقل[٢] أو فساده يعني : أن لا يتحقق لتعاليم الوحي وجودها الواقعي في حياة الناس . فتبقى هذه الحياة دون مستواها الإنساني المأمول .

ثم بعد ذلك

حينما أبرز المتكلمون قضية العقل والنقل على أنها مشكلة ، وهكذا كانوا يشعرون فعلاً بعد ما انجروا إلى المباحثات الفكرية والعقدية مع الملحدين والزنادقة الذين لا يؤمنون بوحي أصلاً ، وبالتالي كان عمادهم العقل البشري فاستقطبوا هؤلاء المتكلمين إلى ساحتهم الفكرية ، فناضلهم هؤلاء بسلاحهم نفسه ؛ الفكر ، والتزموا باللوازم التي يلجئ إليها الانسياق الفكري الردّي ، وحينما

---

(١) التراث في ضوء العقل ١٨٣ .

(٢) فقدان العقل لا ينحصر بالجنون ، فإنه إذا لم يحتكم إلى معاييره المنطقية ـ أقصد الفطرية التي تدله على الحق ـ ومنه الدين الصحيح والوحي يصبح مفقوداً أو فاقداً لقيمته الوظيفية ، وقد وصف الله الكفار بأنهم : « لا يعقلون » .

نظروا في نصوص الوحي وجدوا أن في أفكارهم والتزاماتهم ما يتناقض معه، فأقاموا هذه المشكلة وسعوا في حلها ، وانتهوا ـ كما هو معروف ـ إلى تقديم العقل على النقل برد النقل «الوحي» إذا تعارض مع العقل أو تأويله، بحيث ينطوي تحت ما قرره العقل قبلاً.

هنا هبَّ السلف ينبهونهم إلى خطورة هذا الموقف، وتناقضه مع منطق الإيمان ، والمقام الكبير للنصوص الشرعية ، وضرورة التثبت في هذه القضية المنهجية ، واختلاف موقف المسلم الذي يؤمن بنصوص موحاة يقيناً من الله، وغير المسلم الذي لا يؤمن بوحي ، وأن المسألة ليست مشادة بين الوحي والعقل؛ بل هي تحديد لموقع العقل في المعرفة، وبالذات المعرفة الإلهية.

يقول أبو سليمان الخطابي في رسالة له[١] بعد أن يتحدث عن بعثة الرسول ﷺ واعتصام السلف بالوحي، وأنهم بإرشاد الوحي وجّهوا عقولهم الوافرة وأفهامهم الثاقبة نحو المسلك السليم ، وأنهم في المجال العقدي وعوا ما في الوحي ، ووجدوا غناء في المسائل والدلائل ، يقول : «فلما تأخر الزمان بأهله وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة ، واعترضهم الملحدون بشبههم والمتحذلقون بجدلهم ، حسبوا أنهم إن لم يردوهم بهذا النمط من الكلام والجدل ، لم يقووا ولم يظهروا في الحجاج عليهم ، فكان ذلك ضلة من الرأي وغبناً منه وخدعة من الشيطان.

فإن قال هؤلاء القوم : فإنكم قد أنكرتم الكلام ومنعتم من استعمال أدلة العقول فما الذي تعتمدون في صحة أصول دينكم ، ومن أي الطرق تتوصلون إلى معرفة حقائقها . . . قلنا : إننا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر ، وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات

---

(١) عنوانها الغنية عن علم الكلام .

الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً وأصح برهاناً، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة، وتابعتموهم عليه، وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات، ولا يرون لها حقيقة، فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء، فأما مثبتو النبوات، فقد أغناهم الله تعالى عن ذلك، وكفاهم كلفة المؤنة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة التي لا يؤمن العنت على راكبها» (١).

لكن الخطوة التي بدأت ـ لدى أهل الكلام ـ في مشكلة العقل والنقل لم تقف، وإنما امتدت لتنتهي إلى شبه إلغاء لقيمة النصوص تماماً، كما لدى الفخر الرازي الذي قال: «إن الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية (يقصد أصول الدين) لا يمكن بحال؛ لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية وعلى دفع المعارض العقلي»(٢).

وجاء بعد ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في القرن السابع الهجري ممثلاً للسلفية، فرأى هذا الموقف الغالي في عقلانيته لدرجة التضحية بالوحي يقابله موقف هو رد فعل له، يتمثل لدى أناس أفرطوا في ذم العقل وإهماله، وإشاعة كل ما نسب للرسول وأصحابه دون تمحيص «وقد يخلطون الآثار صحيحها بسقيمها، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب ويستدلون بالقرآن من جهة إخباره لا من جهة دلالاته.. و يجعلون الإيمان بالرسول ﷺ قد استقر، فلا يحتاج أن تُبين الأدلة الدالة عليه، جاء ابن تيمية فرفض هذين الموقفين، وقام بعملية بعث للمنهجية الصحيحة في علاقة الوحي بالعقل التي وعاها السلف الأولون من دينهم، وسلكوها في علمهم وحياتهم.

---

(١) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي ٩٤، ٩٥.
(٢) المحصول في علم أصول الفقه ـ الفخر الرازي ١/ ٥٤٧.

أعاد الموقف الذي يقتضيه منطق العقل السليم وهو : «أن العقل قد صدّق الشرع في كل ما أخبر به ، بينما الشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل»[١] ومثل ذلك ، مثل رجل دخل بلداً فسأل عن المفتي فيها ، أو عن الطبيب ، فدله رجل عليه ، فإذا أفتاه المفتي أو شخّص له الطبيب مرضه . فإن على السائل وعلى الذي دله التسليم لهما . هذا هو المنطق السليم ، أما أن يعترض الدال على الفتوى أو تشخيص الطبيب ويطلب من السائل أن يسمع منه بحجة أنه الأصل الذي دله عليهما ، فإن فيه تناقضاً في منطق العقل ؛ إذ أن اعتراضه عليهما قدح في تزكيته السابقة لهما ، وهذا هو موقف المتكلمين حينما قدَّموا العقل على الوحي .

ثم إن وضع التعارض بين العقل والوحي تزييف للحقيقة قائم على تصور مشوه لكل من العقل والوحي ؛ ذلك أن التعارض الذي يتصوره البعض إنما هو في القضايا (المسائل العلمية) ، وهي دائرة بين مستويين :

القطع : أي تكون مسألة قطعية .

والظن : أي تكون مسألة ظنية .

وكلا المستويين هي أحكام عقلية بغض النظر عن أصل المسألة ، هل هو الوحي أو العقل .

وهنا يكون التقديم للقطعي على الظني ، أي أن العقل قدَّم حكماً وصل إليه على حكم آخر ، وهكذا يقدم ابن تيمية هذا الموقف السلفي الذي لا يستطيع عقل سليم أن يرفضه .

يقرر ابن تيمية ما يلي :

١ يستحيل أن يتناقض قطعيان أياً كان مصدرهما : العقل أو السمع ،

(١) درء تعارض العقل والنقل ١ / ١٣٨ .

لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة.

[٢] لكن يمكن أن يتعارض قطعي وظني، وهنا يقدم القطعي أياً كان مصدره، على الظني أياً كان مصدره أيضاً.

[٣] كما يمكن أن يتعارض ظنيان، وهنا على العقل أن يسعى للمفاضلة بينهما، فأيهما ترجح أخذ به[١].

وهكذا يتحول التعارض من كونه بين الوحي والعقل - كما تصوره المنتسبون للعقلانية - إلى تعارض بين الأفكار التي تقوم في الذهن البشري، وهي أفكار إما أنها نتيجة فهم خاطئ للنصوص، أو أنها مما اكتسبه العقل من المحيط به أو من التراث الفكري البشري، وهذا النوع الثاني هو الذي يتغلغل في عقل المفكر، فيتصوره من الحقائق العقلية، وهو ليس كذلك.

لقد سعى ابن تيمية العالم السلفي إلى علاج هذه القضية المنهجية التي سبَّب الاضطراب فيها تفرق الأمة وانحراف كثير من الناس. لا من العامة بل من العلماء - عن العقيدة الصحيحة، وقد بلور معالجته في جانبين:

* جانب النقد للقواعد المنهجية الكلامية المنحرفة عن المنهج السلفي.

* وجانب ترسيخ المنهج السلفي بعيداً عن ردة الفعل التي تجعل صاحبها يأخذ موقفاً متطرفاً مضاداً للموقف الأول[٢].

يقول: «العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل لكنه ليس مستقلاً بذلك، لكنه - لعلها لأنه - غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل ١/ ٧٩.

(٢) له كتب كثيرة في هذا مثل: درء تعارض العقل والنقل، والرد على المنطقيين، ونقض المنطق، ومنهاج السنة ورسالة في أصول التفسير، وغيرها.

يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها ، وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه : أموراً حيوانية قد يكون فيها محبة وذوق ووجد ، كما قد يحصل للبهيمية . . . .

والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه ، لم تأت بما يعلم القلب امتناعه ، لكنْ المسرفون فيه قضوا بوجوب أشياء وجوازها ، وامتناعها لحجج عقلية بزعمهم اعتقدوها حقاً وهي باطل ، وعارضوا بها النبوات وما جاءت به ، والمعرضون عنه ـ أي عن العقل ـ صدّقوا بأشياء باطلة ، ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة ، وخرجوا عن التمييز الذي فضل الله به بني آدم على غيرهم .

وقد يقترب من كل من الطائفتين ـ المسرفين في العقل والمعرضين عنه ـ بعض أهل الحديث تارة بعزل العقل عن محل ولايته ، وتارة بمعارضة السنن به»[1] .

وأيضا : «كون الشيء معلوماً بالعقل أو غير معلوم بالعقل ليس صفة لازمة لشيء من الأشياء ، بل هو من الأمور النسبية الإضافية ، فإن زيداً قد يعلم بعقله ، ما لا يعلمه بكر بعقله ، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر»[2] . «فليست العقول شيئاً واحداً بيناً بنفسه ، ولا عليه دليل معلوم للناس بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب ، ومن ثم فإن الاعتماد عليها إحالة للناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته ولا اتفاق للناس عليه .

وأما الشرع : فهو في نفسه قول الصادق ، وهذه صفة لازمة له لا تختلف باختلاف أحوال الناس ، والعلم بذلك ممكن ورد الناس إليه ممكن»[3] .

ويذكر ابن تيمية كيف أنه قام باستقراء مستوف للمسائل التي أثارها علماء

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣/ ٣٣٩ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٤٤ .
(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٤٦ .

الكلام ، ونازعوا فيها النصوص بصفتها مقررات عقلية تخالف الوحي ، فوجد أنهم أنفسهم لم يستقروا على شيء منها ، وإنما اختلفوا فيها ـ عقلياً ـ وكشف حقيقتها وأنها مجرد شبه فكرية تستولي على عقل المفكر فيتحمس لها ، فإذا وجد النص أمامه هجم عليه حماية لشبهته «ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع ألبتة . . . وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه ، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع .

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار ، كمسائل التوحيد والصفات ، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك ، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه إما حديث موضوع ، أو دلالة ضعيفة ، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح ، فكيف إذا خالفه صريح المعقول» (١) .

وهكذا لا يوجد ولا مجال لافتراض أن مقررات الوحي الصحيح تتناقض مع قضايا العقل الصريحة .

ومن توهم شيئاً من ذلك في بعض القضايا ، فليحرر قضاياه :

* القضايا التي نسبها للوحي من حيث ثبوت نسبتها للنص ، وقطعية دلالة النص عليها .

* والقضايا المنسوبة للعقل من حيث كونها حقائق يقينية مطلقة الصدق من خلال قيامها على المبادئ الأولية قياماً صحيحاً .

وهنا سيزول تلقائياً وَهْمُ التعارض بينهما .

لكن نفي التعارض هذا ، إنما يقال رداً على مفترضيه من المنتسبين للعقلانية

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٤٧ .

قديماً وحديثاً، وإلا فالموقف السلفي ـ كما أسلفت ـ يقوم على أساس دخول العقل تحت الوحي، فالوحي هو الحاكم والموجه وله السيادة ، والعقل تابع يمارس حق التفكير في ظل توجيهات الوحي ، ولا يمكن أن يستقيم سيره إلا من خلال هذه التبعية ، وهنا يوصف إنتاج العقل بأنه شرعي كما يوصف ما قدمه الوحي بأنه شرعي ؛ يقول ابن تيمية : إنه لا يقابل الدليل الشرعي بالدليل العقلي، وإنما يقابل بالبدعي ، إذ البدعة تقابل الشرعة «ثم الشرعي قد يكون سمعياً وقد يكون عقلياً ، فإن كون الدليل شرعياً يراد به كون الشرع أثبته ودل عليه ، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه ، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرع ، فإما أن يكون معلوماً بالعقل أيضاً ، ويكون الشرع نبه عليه ودل عليه فيكون شرعياً وعقلياً ـ كأدلة التوحيد والمعاد ونحوها . وإما أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق ، فإنه إذا أخبر بما لا يعلم إلا بخبره كان ذلك شرعياً سمعياً.

وأما إذا أريد بالشرعي ما أباحه الشرع وأذن فيه ، فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق، وما دل عليه القرآن وما دلت عليه وشهدت به الموجودات »[1] .

وتواصل هذا الموقف السلفي في العصر الحديث بإزاء الموقف العقلاني ؛ حيث أعاد هذا الموقف التصور السليم لموقع كل من العقل والوحي في بناء المعرفة الإنسانية والحياة البشرية ، فقد عالجها سيد قطب في ظلاله ، وفي خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، وبيَّن أن الوحي يخاطب العقل ويرسم له المنهج الصحيح للنظر في الوحي وفي شؤون الحياة كلها ، وأنه في ذلك لا يكبت العقل؛ بل بعكس ذلك إنه يفتح أمامه مجالات الحركة وقد أضاء جوانبها له «والعقل البشري حين يتحرك في إطار الوحي لا يتحرك في مجال ضيق ، إنما يتحرك في مجال واسع جداً يتحرك في مجال هو هذا الوجود كله الذي يحتوي عالم الشهادة وعالم الغيب أيضاً كما يحتوي أغوار النفس ومجالات الأحداث

(١) المرجع السابق ١/ ١٩٠ .

ومجالات الحياة جميعًا»[١].

وقد ظهرت كتب كثيرة في الوقت الحاضر تسعى لإبراز الموقف السلفي من قضية العقل والوحي ، مما يتحدد به المسار السليم لحركة هذا العقل الذي جمح لدى الفئة المنتسبة للعقلانية خارج هذا المسار فأرهق نفسه وبلبل الفكر الإسلامي المعاصر وتعدى على الدين، وكثير من هذه الكتب لا ترى حاجة لمعالجة متميزة يختص بها هذا العصر ، ومن ثم تكتفي باستعادة ما قرره السلف السابقون في هذا المجال ـ وخاصة شيخ الإسلام ابن تيمية ـ لمتانة التحقيق في معالجاته في هذا المجال من جهة ، ولأن معالجاته كانت لواقع شبيه بواقع هذا العصر من جهة أخرى ، فإن المقارن بين حالة المسلمين في عصره وحالهم اليوم يكتشف وجوه الشبه بين العصرين «في الجوانب الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية والقضائية والإدارية والتعليمية وغيرها . . كما سيجد الأمة المسلمة قد تحولت إلى ما يشبه القصعة وقد تداعت عليها الأكلة من صليبيين وتتار ،كما سيجد التمزق والانقسام والتفتت أموراً فاشية في داخل الأمة . . . إلخ»[٢] .

وقد واجه ابن تيمية هذا الواقع المرير بتحديد عناصر الخلل فيه ودراستها لعلاجها ، وكان من أهم ذلك هو الإعراض عن المنهجية السليمة في التعامل مع الوحي الإلهي : القرآن والسنة ، فقام بعمليته النقدية الإنشائية في هذا المجال .

ولعل هناك سبباً آخر ،وهو أن هذا الموقف كلي ، وليس جزئياً ، فقضية أيهما يقدم الوحي أو العقل ، وهي أصل المشكلة بين السلفيين والمنتسبين للعقلانية ليس لها سوى جواب واحد بدهي في منطق العقل ذاته ؛ لأنه ـ هكذا منطق السلفيين ـ ما دمتم تؤمنون يقيناً بأن الوحي من علم الله ، ولا تمارون بأن العقل هو علمكم أنتم معشر البشر ، فلا مناص من الإقرار بأن الوحي هو الأصل

(١) في ظلال القرآن ٢/ ١٠٩٩ .

(٢) ابن تيمية وإسلامية المعرفة ـ طه العلواني ـ ٧٣ .

والأوثق والمقدم[١] . ، ولا يمكن أن تنحازوا للإجابة المعاكسة إلا إذا نفيتم إيمانكم إما بنسبة الوحي لله ، أو بأن صفة العلم لله صفة كمال منزهة عن الخطأ والجهل .

وهذا ـ كما سبق ـ تَنَزُّلٌ من السلفيين مع طرح المنتسبين للعقلانية ، وإلا فإن التعارض بين الوحي والعقل لا يقبل الافتراض أساساً ، لأن الايمان بأن العقل البشري خاضع للوحي وتابع له . ينفي هذا الافتراض ، والقرآن الكريم لا يجعل عقلاً ولا منهجاً عقلانياً ، وإنما يصف هذا المقابل بأنه هوى وضلال ﴿ **وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** ﴾ (النجم: ٢٨) .

أما إذا كان التعارض المفترض من قبل أولئك بين ما يتصوره العقل وما يفهمه من الوحي ، فإنها قضية أخرى ، لأن المتعارضين كليهما راجعان إلى العقل وحده ، وعليه ـ هو ـ أن يحل مشكلة هذا التعارض .

فضلاً عن هذا النمط من الكتابة ، هناك من عالج هذه القضية وفق مناح أخرى حسب رؤيته لمتطلب الفكر المعاصر ؛ وضمن إطار المجال الذي يبحثه .

* مثلاً في «فقه التدين فهماً وتنزيلاً» ، يتناول المؤلف خصائص الوحي كما يؤمن بها المسلم . فيذكر :

* أن الوحي : قرآنا وحديثاً إلهي المصدر كله ، ودور النبي هو التبليغ ، وتعاليمه مطلقة القيومية على الإنسان غير خاضعة بحال لتعقيبه ، ودوره إزاءها هو دور الاستجلاء فحسب .

---

(١) ولأن هذا هو المنطق الصحيح . يقول رينيه ديكارت الفيلسوف العقلاني : «إن كل ما أوحى به الله أوثق بكثير مما عداه» مشكلة الفلسفة زكريا إبراهيم ١٩٢ ، ويقول إميل باترو : «ولو عني الإنسان بأن لا يقبل إلا ما كان وحياً إلهياً صادقاً . . . لكان الإيمان الديني في وثاقته لا يقل عن المعرفة في معناها الصحيح » العلم والدين في الفلسفية المعاصرة إميل باترو ٢٣ .

* أن الوحي : قرآناً وحديثاً خطاب عام للناس كافة ، دون قيد ظرفي بالزمان أو المكان ؛ إلا ما جاء دليل على تخصيصه .

* الوحي منحصر في نصوص جارية على لسان العرب بحسب أساليبهم في القول .

* ما جاء به الوحي ليس فيه ما يناقض العقل ؛ بل هو جار كله على مقتضى مبادئه ؛ لأنه لو كان فيه ما يناقض العقل لكان فيه تكليف بما لا يطاق ، وهو خلاف قوله تعالى : ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] .

وأما ما يبدو أنه مناقض للعقل ، فإنه إما أن يكون بما يعلو على فهم العقل دون أن يكون مناقضاً له ، أو يكون خطأً في فهم العقل للنص ، أو يكون العقل مخطئاً فيما توصل إليه من نتيجة .

* الوحي وحدة متكاملة . . . ؛ ولذا فإن فهم الدين منه لا يتحقق على وجه صحيح إلا في ضوء وحدته ورد بعضه على بعض . . . إلخ[(١)] .

* ومثال آخر ، أبو عبد الرحمن الظاهري يرسم «العلاقة بين سيادة النص وحق التفكير» مبيناً أن : «من عناصر الهوية الاسلامية العبودية المطلقة لله في شرعه وتحكيم مراده ، وإلغاء كل ما عارضه ؛ أي سيادة النص الشرعي في حياة الأمة» .

إن هناك مقياساً فارقاً بين حق التشريع وحق الاجتهاد ، يبين من تحديد

---

(١) في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ـ عبد المجيد النجار ١/ ٤٦ .

«موقف المسلم من النص الشرعي وهو على ثلاثة أنحاء:

* النظر : هل هذا النص نص شرعي؟

* النظر : هل هذا المدلول من هذا النص هو المدلول الشرعي؟.

* النظر : هل هذا المدلول الشرعي من ذلك النص الشرعي هو المقتضى الصحيح الواجب طاعته؟؛ أي هل هو المقتضى المعقول الحكيم العادل الصادق الذي تجب طاعته أم لا ؟ .

ـ أما الأولان فهما مطلوبان من المسلم ، وأما الثالث، فإنه ـ كفر مخرج من ملة الاسلام ؛ ذلك أن المجتهد في المرة الأولى اجتهد؛ ليعلم هل هذا النص من الشرع فيطيعه ، أم لا فلا يلتزمه، وفي الثانية اجتهد ؛ ليعرف هل هذا المدلول هو مراد الله فيلبيه ، أم هو غير مراد فلا يلتزم به، أما في المرة الثالثة، فقد علم أن هذا النص مما أوحاه الله إلى رسوله ﷺ ، وعلم أن هذا المدلول هو مراد الله فوجبت عليه الطاعة لمراد الله، فإن شكك في معقولية مراد الله ، فقد ارتد عن إيمانه بكمال الله ، ولهذا فإن المنهج الصحيح ـ حسبما يقول ابو عبدالرحمن ـ إزاء مثيري الشبه على الأحكام الشرعية ؛ فضلاً عن المبادئ العقدية الغيبية من قبل المنتسبين للعقلانية ، ليس هو تحليل القضايا التفصيلية ـ مَثَّل هو بالمفاضلة بين الذكر والأنثى في الإرث ـ لبيان معقوليتها التي يهضمها العقل البشري، وإنما «يحاور المعارض في تصحيح إيمانه فيرده إلى معاودة الإيمان بالله جملة وتفصيلاً؛ أو الإصرار على الكفر والعياذ بالله ، فإن آمن بالله حتّم عليه إيمانه التصديق بشرع الله تفصيلاً ، وإن صمم على الكفر ، فلا ينفعه البرهان الخاص بأن هذا التشريع أو ذاك هو الحق والعدل.

فإن أقام المسلم البرهان الخاص على عدالة ومعقولية الحكم الشرعي للمسلمين أو لغيرهم ، فذلك من باب النوافل وليس من اللوازم ، بل أعظم برهان للمسلم أن تقول له : قال الله أو قال رسوله[1] .

وما ذكره الظاهري من أن من تطاول بعقلانيته على ما قرره الوحي من

(١) انظر : تصورات أولية ـ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري ٧٣ وما بعدها .

ومن الكتب التي تناولت جانباً أو أكثر من قضية العقلانية :

١ ـ منهج التربية الإسلامية ، محمد قطب ١/ ٨٩ .

٢ ـ خصائص التصور الإسلامي . سيد قطب .

٣ ـ الإسلام على مفترق الطرق . محمد أسد٨٧ .

٤ ـ الإسلام في معركة الحضارة ، منير شفيق ١٣٥ .

٥ ـ الشاكلة الثقافية ، عمر عبيد حسنة ٤٦ ، ١١١ ، ١٣١ .

٦ - حول قضايا الإسلام والعصر ، القرضاوي من ١٠١ - ١٣١ .

٧ - «مصادر المعرفة في الاسلام» مقال في المسلم المعاصر عدد(٥) . محمد المبارك .

وأود أن أشير هنا الى أن ضغط العقلانية المعاصرة على الآخذين بالمنهج السلفي في موقع الفكر إزاء النصوص ، جعلت بعضهم وإن قرر المنهج السلفي وتبناه نظرياً ؛ إلا أنه عند التطبيق قد يتنازل أحياناً في مواقفه ، كما في أحاديث الآحاد ، أو التأويل المتجاوز حدوده المنهجية ، ونحو ذلك مما يعد تهويناً لشأن النص ، أو إعلاء فوق الحد للعقل .

وعلاج ذلك بعد رسوخ الإيمان بوحي الله هو معايشة النصوص قرآناً وسنة ، قراءة وتأملاً ، حتى يكون تحركهم من جو هذه النصوص لا من جو الفكريات العقلانية ؛ حيث يشعر هذا المفكر أنه أجنبي عن هذه النصوص ، وإن كان مؤمنا بها .

ولقد أشار علماء السلف ـ رحمهم الله ـ إلى أن من أسباب الجموح العقلي لدى هؤلاء جهلهم بالنصوص وعدم مذاكرتها وأحيانا استغلاقها عليهم بسبب العجمة(انظر : صون المنطق والكلام للسيوطي ٩٤ ، ١٠٣).

مبادئ وتشريعات ، ينبغي أن يُحاور في تصحيح إيمانه بالله وصدق وحيه لا أن يساق للمبدأ ، أو الحكْم من التعليلات ، أو التوضيحات ما يرضي عقلانيته، هو الحق وهو المنطق السلفي لا من أجل تحقيق النجاة الفردية لذلك المتطاول بعودته إلى الإيمان وحسب ، وإنما ـ أيضاً ـ ليكون المشروع النهضوي الذي ستقيمه تلك العقول مرتكزاً على أساس صحيح سليم ، لا قائماً على الانتزاع والتلفيق بين الرؤى العقلانية «العصرية» ومبادئ الإسلام وأحكامه؛ مما يفقد المشروع ذاته استقامة الوجهة، وقوة التغيير ، والثقة بالنتيجة ، ويجعله عرضة للتقلب تبعاً لتقلب الساحة التي يجري عليها ، هذا فضلاً عن الأزمة الفكرية والنفسية التي يظل يعانيها المثقف العقلاني ما دام متأرجحاً بين الانطلاق من الفكر العقلاني الرافض للوحي ، وبين قبول قضايا إسلامية مستمدة من الوحي ومن ثم قائمة على الإيمان به؛ إنه « الوعي الشقي »(١) . الذي يبقى المثقف العربي تحت وطأته باحثاً مرهقاً فكره ونفسه ، ولكن دون أن يتقدم بأمته ، أو يرتقي بذاته درجة واحدة .

وها هنا مسألتان : تتمثلان في مقولتين يطرحهما بعض المنتسبين للعقلانية :

الأولى : أنهم يقولون : نحن نعترف بأنِ السلفية وفق ما تقرر من التزامها النص مع عدم كبت العقل عن الاجتهاد والإبداع في مجالات المعرفة المادية والاجتماعية ، ما دام يسير في ظل توجيهات الوحي ـ أنها بذلك ـ تمثل نزعة عقلانية ، لكن الذي نرفضه ونعدُّه خطراً على العقل هو تلك الصورة التي تتبدى بها السلفية حرباً لكل نظر عقلي ، وحصراً للمعرفة فيما جاء به القرآن والسنة ، واعتبار حركة العقل في غيرهما من مجالات المعرفة هلاكاً وضلالاً ومن المردد لدى هذه السلفية قولهم :

دين النبـي محمـد آثـار نعم المطيـة للفتـى الأخبار

(١) المصطلح . للدكتور الجابري في الخطاب العربي المعاصر .

لا تخدعن عن الحديث وأهله فالرأي ليل والحديث نهار

وقول بعضهم : الكلام هو ما كان في كتاب الله ، أو في حديث عن رسوله فأما غير ذلك ، فإن الكلام فيه غير محمود»[1] .

أقول : هذا فعلاً موقف السلف ، ولهم أقوال كثيرة في نفس القيمة العلمية عن الفكر الذي خرج عن دائرة النصوص ولم يستمد منها ويركن إليها ، لكن أي فكر هذا الذي تحدّث عنه الأئمة ؟ وجعلوه على طرف نقيض من النصوص أهو الطب ، أم هو علم الفلك التسييري ، أم هو علم المادة ، أم هو علم السنن الاجتماعية . . . . إلخ .

كلا ، إنه «علم الكلام» إنه تلك الأنساق الفكرية التي عمادها تخيلات العقل البشري عن عالم المادة «دقيق الكلام» ، وعالم ما فوق المادة «جليل الكلام» ، وضعوه بإزاء ما قرره القرآن والسنة عن الله واليوم الآخر وسائر الغيبيات ؛ إنه فلسفة ميتافيزيقية .

وهي الفلسفة التي اعترف كثير من المبرزين فيها كابن أبي الحديد ، والجويني والفخر الرازي ، والغزالي ، بأنها حيرات ذهنية ، ومسالك ضلال تبعد عن الحق ، بل إنها على الرغم من كونها تعبر عن انطلاق العقل دون قيود ، تنتهي به إلى حالة تيه ووحشة ، يقف فيها متصلباً دون قدرة على التقدم ؛ بل حتى ولا التراجع كحال الذي فاجأه أمر مرعب ، فانشلت أعضاء ساقيه وركبتيه ، فجمد في مكانه ، وهي الحالة التي عبر عنها إمام الحرمين الجويني متمنياً اليقين العقلي الذي كان له قبل دخوله مجال علم الكلام ، وعبَّر عنها الرازي في أبياته المشهورة التي مطلعها :

---

(١) انظر : موسوعة الحضارة الإسلامية المجلد الثاني ٣٩٦ ، والكلام الأخير لأحمد بن حنبل ـ انظر : صون المنطق للسيوطي ٦٧ .

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا وغاية دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا [(١)]

والآن ، ونحن في القرن الخامس عشر الهجري ، نتساءل أيهما كان أجدى لعقول أولئك المتكلمين ولدينهم ولأمتهم :

* أنهم صرفوا طاقاتهم في علم الكلام ـ وهو ما حصل ـ .

* أو أنهم تجنبوا الدخول فيه ، ومن ثم صرفوا هذه الطاقات في واحد من مجاليها الحضاريين الكبيرين :

* المجال الفقهي : الذي يتابع حياة المسلمين المتنامية ؛ ليغطيها بأحكام الشريعة حتى تكون حياة إسلامية ، وهو المجال الذي أبدع فيه علماء السلف قبل الأئمة ، ثم الأئمة الأربعة الكبار مالك ، وأبو حنيفة ، والشافعي ، وأحمد ، ومن بعدهم .

● والمجال الكوني من أجل الارتقاء بحياة المسلمين المدنية .

منطق العقل السليم لا يلتبس في تحديد الأجدى منهما .

الثانية : يرى محمد عمارة أن النصوصية المتمثلة بالسلفيين ، والعقلانية المتمثلة بالمعتزلة ومن تبعهم ، قد قسمت الأمة إلى قسمين متباعدين ، ومن ثم جاءت سلفية الأفغاني وعبده ؛ ليلتئم بها شمل الأمة من خلال جمعها بين مذهب السلف القدماء في عقائد الدين وأصوله ، والمذهب الاعتزالي في

---

(١) وهي النهايات التي ينتهي إليها عامة الفلاسفة على طول التاريخ ، وليس آخرهم : أوجست كونت ، ولا برجسون ، ولا جان بول سارتر .

مشكلات الدنيا وقضايا الحضارة[١] .

وهو لهذا يرى : أنها اكثر مدارس الحركة السلفية خطراً وعظمة وأثراً في العصر الحديث .

أقول : مبدئياً ، فإن الاعتزال موقف مضاد للسلفية منهجياً في علاقة الوحي بالنص ، ومناقض لها عقدياً فيما يتعلق بقضايا الصفات الإلهية والمعجزات والغيبيات ، فالأصل هو التناقض ،والتوافق إنما هو في جزئيات، فكيف يجمع بينهما .

هذا من حيث المبدأ ، أما من حيث الواقع فهو يؤكد هذا المبدأ ؛ فالشيخ محمد عبده على الرغم من تأكيده في رسالته على محدودية العقل البشري ، واحتياجه إلى الوحي فيما يتعلق «بصفات الله ومعرفة ما ينبغي من أحوال الآخرة وبالجملة في وسائل السعادة في الدنيا والآخرة»[٢] ؛ إلا أنه تطبيقاً في مجال العقيدة نفسها، وليس «مشكلات الدنيا وقضايا الحضارة » قد سلك منهجية المعتزلة في تحكيم العقل في النصوص ، وتعطيل دلالاتها الصحيحة التي تفيدها اللغة ، وسياق النص خضوعاً للعقلية المعاصرة المحاربة للغيبيات والمعجزات ، حتى صار محمد عبده عَلَماً على المدرسة العقلانية التي تواصلت من بعده ، فأي سلفية بقيت ـ في المجال المنهجي ـ .

إن التلفيق بين المتقابلات أسلوب خاطئ ، والسلفية تمثل منهجاً متكاملاً في مسالك العقل في مجالات المعرفة ـ عقيدة ،أو تشريعاً ، أو دراسات إنسانية ، أو علوماً كونية . . . إلخ .

الاجتهاد :

لا يقف البحث بشأن العقلانية عند موقف تجريدي في العلاقة بين الوحي

(١) انظر : موسوعة الحضارة العربية الإسلامية المجلد الثاني ٤٢٢ .
(٢) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ٨٦ .

والعقل ، كلا ؛ إنها تتمثل في مسالك العقل وحركة الفكر ، ومدى صلتها بالوحي والشرع ؛ ولهذا يتركز ثقل العقلانية في قضية الاجتهاد ؛ قضية تعامل العقل مع النصوص الشرعية في ما تناولته من أمور الحياة الفردية والجماعية .

الاجتهاد في اللغة : بذل الجهد، ويقصد به في الاصطلاح : **بذل الجهد العقلي من قبل الفقيه، لمعرفة حكم الشرع في قضية من القضايا** (١) .

وقد بدأت عملية الاجتهاد في عهد الرسول ﷺ ، فقد كان ﷺ يجتهد في أمور لم ينزل عليه فيها وحي ، ولكنه ﷺ ما كان يُقر على خطأ ، فإذا أخطأ في اجتهاده نزل الوحي مصححاً كما في موقفه ﷺ من أسارى بدر .

ولم يقف الأمر عند اجتهاده هو عليه الصلاة والسلام ، وإنما مارس الاجتهاد في حياته ﷺ صحابته ، واختلفوا فيما بينهم كما في صلاة العصر يوم أمرهم أن لا يصلوا العصر إلا في بني قريظة ، فصلى بعضهم في الطريق حذراً من خروج الوقت ، وصلاها بعضهم بعدما وصل ودخل وقت المغرب .

وبعد موته ﷺ كانوا إلى الاجتهاد أحوج ، خاصة حينما خرجوا إلى البيئات المختلفة عن بيئتهم كالعراق والشام ومصر ، فاستجدّت عليهم أمور حفزتهم إلى الاجتهاد واستجلاء الأحكام الشرعية من النصوص .

وفي أواخر عهد الصحابة برز عدد من التابعين المهيئين للاجتهاد ، بل إن بعض الصحابة تلقى منهم ، ووجه بعض الصحابة الناس لسؤالهم واستمداد العلم منهم ، فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما : « يا أهل مكة أتجتمعون عندي وعندكم عطاء » . وقال ابن عمر : « سعيد بن المسيب أحد المفتين»(٢) .

وفي عهد التابعين ومن بعدهم نتيجة لغزارة المواد الفقهية ، وكثافة القضايا

(١) انظر : شرح مختصر الروضة ـ للطوفي ـ تحقيق عبد الله التركي ٣/ ٥٧٦ .

(٢) انظر : الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر : سيد الأفغاني ٤١ .

الطالبة حلولاً ، واختلاف البيئات ثقافياً وحضارياً ، خاصة في المراكز الكبرى ـ العراق ـ الشام ـ مصر ، ونحوها . بدأت تتنوع مناهج الاجتهاد التي لم تكن مدونة بعد ، وإنما هي مسلك يسلكه المجتهد لاستخراج حكم شرعي ، ثم يسلكه ثانية وثالثة ، وهكذا حتى يصبح له مسلك متميز عن غيره ممن يسلك مسلكاً آخر .

وبدأت تتبلور هذه المسالك خاصة مسلك الاهتمام بالمنقول ، وتقديمه على غيره ، ومسلك الأخذ بالرأي والتوسع في القياس ، ثم جاء الشافعي ـ رحمه الله ـ فوضع كتاب الرسالة مؤصلاً فيه منهج التعامل العقلي مع الشرع .

وهكذا تطور علم الفقه شيئاً فشيئاً ، ووصل الاجتهاد إلى درجة كبيرة من النضج وتأصيل الأصول ، وبرز في الأمة علماء أئمة في مجال القياد الحضاري الذي يتركز بالنسبة للأمة الإسلامية في مجال العلم الشرعي أولاً . ومن أبرز هولاء الأئمة الأربعة المشهورون ، الذين تبلورت أصولهم الاجتهادية ، وواصل تلاميذهم إحياء مذاهبهم ، مما جعلها تغطي الحياة الإسلامية إلى اليوم ، وهم :

* الإمام أبو حنيفة ٨٠ - ١٥٠ هـ .

* الإمام مالك ٩٣ - ١٧٩ هـ .

* الإمام الشافعي ١٥٠ - ٢٠٤ هـ .

* الإمام أحمد بن حنبل ١٦٤ - ٢٤١ هـ .

وقد كان هؤلاء العلماء يعون قيمة الاجتهاد في ربط الناس بالوحي الإلهي ـ القرآن والسنة ـ ، ويوجهون تلاميذهم لسلوك سبيله ، وهكذا كان التلامذة الأوائل .

ولما تطاول الزمن ، وضعفت الهمم ، بدأ يخفت ضوء الاجتهاد شيئاً فشيئاً ،

مما جعل الحريصين على حفظ دين الأمة ـ حتى لا تصبح تائهة لا دليل لها إلى الشرع ـ يرون أن المذاهب الأربعة للأئمة المذكورين التي بلورها تلاميذهم ، وقبلتها الأمة تكون هي الأئمة التي تقلدها الأمة رعاية للمصلحة ، وحفظاً من التيه .

وفي القرون المتأخرة من السادس فما بعده عُدَّ الاجتهاد اجتراءً على الشريعة وابتداعاً لدين جديد في بقاع كثيرة من العالم الإسلامي ؛ ولهذا كانت تهمة الاجتهاد إحدى أبرز التهم التي يواجهها المجددون ، كابن تيمية ، ومحمد بن عبد الوهاب ، والشوكاني ، وغيرهم .

وفي العصور الحديثة نشطت الدعوة إلى الاجتهاد ، خاصة وقد حدث لحياة المسلمين الفردية والاجتماعية ما غير أوضاعها الراكدة منذ قرون عديدة .

وإذا نظرنا إلى الفكر عند المسلمين الآن بصفته تيارات مختلفة ، فإنا لا نجد خلافاً بينها على ضرورة الاجتهاد ، واعتباره الركن الأساس في إقامة حياة المسلمين على أساس نظم إسلامية يتحقق بها نهوضهم الحضاري ، وإنما الخلاف هو في كيفية الاجتهاد ومجاله والقائم به .

أما العقلانيون من الصورة الأولى التي تتنكر للوحي الإلهي ، وترى أن «أي مخطط من مخططات الحياة الإنسانية ـ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية ، وغيرها يجب أن يصدر عن عقل الإنسان»[١] . بعيداً عن الدين ، فقد حسمت موقفها من الاجتهاد ابتداء .

وأما العقلانيون من الصورة الثانية التي لا تنكر قدسية الوحي الإلهي ، فلها

---

(١) تهافت العلمانية ـ عماد الدين خليل ٥٣ .

وجهتها المتميزة تجاه الاجتهاد.

يمكن النظر إليها في خطين :

الأول : يبدأ من الشعور بضرورة الاجتهاد ، وأن التغيرات الكبرى في أوضاع الناس وفي مناهج الفكر تقتضي أن لا يقف الاجتهاد عند المسالك التي قررها العلماء السابقون بصفتها قطعيات مسلمة ، وإنما لا بد من البدء بالتجديد في أصول الفقه ذاتها لوضع معالم الاجتهاد المعاصر التي يستطيع بها المسلم «العالم» أن يواجه مشكلات عصره.

وقد انتدب لهذه المهمة مفكرون ، وقامت مجلات لهذا الغرض ومن أبرزها مجلة «المسلم المعاصر» التي كانت رسالتها الأساسية هي الإسهام في هذا المجال ؛ فمنذ العدد الافتتاحي أطلقت صيحة التجديد في أصول الفقه كمفتاح لحركة التجديد الكبرى في الفقه ذاته ، وتبنت مشروع موسوعة أصول الفقه، وفتحت آفاق البحث في فروع جديدة ، كالاقتصاد وعلم النفس والتربية والسياسة والإدارة والإعلام والفنون. . . كل ذلك إيماناً منها بضرورة معالجة مشاكل العصر في ضوء شريعة الإسلام(١) .

ولقد عالجت موضوعات عدة ، كما عالج كثير من المفكرين في غيرها من مجلات وكتب هذه المسألة:

من حيث النظر في عمومية الحكم القرآني الذي جاء بسبب خاص، وتقسيم الشريعة إلى دلالات جزئية للنصوص ومقاصد عامة .

وتقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية ، أو دينية ودنيوية .

وعدالة الصحابة ومن ثم قيمة مروياتهم .

---

(١) مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٣٤ ص ٥ ، كلمة رئيس التحرير.

وقد تناول هذه القضايا خليط من الكتاب منهم المتخصصون الشرعيون، ومنهم وهم الأكثر من لا زاد لهم من العلم الشرعي ، إلا معارف أولية عامة .

وقد برزت مواقف تقويمية للاجتهاد من قبلهم من مثل :

[١] ـ تقسيم الدين إلى ثوابت ومتغيرات . تتمثل الثوابت في العقائد ، وما سواها من العبادات والتشريعات الاجتماعية خاضعة لتغير الزمن والأحوال .

وبعضهم يخص المتغيرات بما دون العبادات من الشرائع(١) .

[٢] ـ وضع المصلحة في مقابلة النص وتقديمها عليه ، وبعث الرأي المنسوب للطوفي في ذلك .

[٣] ـ اعتماد مقاصد الشريعة التي تمثل روحها في مقابل الوقوف على الدلالات اللفظية للنصوص ، وما يقوم عليها من أحكام شرعية تفصيلية، ونحو ذلك .

ويتفاوت هؤلاء في نظرتهم إلى هذه المواقف ، وفهمهم لها ، وتطبيقها على الواقع .

فالمقاصد الشرعية ، قد تختزل لدى بعضهم في «العقل والحرية والعدل»(٢) وتحدد مفاهيمها وفقاً للفكر المعاصر والمواثيق الدولية .

والمصلحة المتصورة من قبل بعضهم انتهت بهم إلى إلغاء شعائر دينية ، أو

---

(١) انظر : موسوعة الحضارة الإسلامية م٢ / ٤٦ ، ومقال «نحو ثورة في الفكر الديني» للدكتور النويهي ـ مجلة الآداب بيروت مايو ١٩٧٠ ص ١٠١ ؛ حيث يقول : إن كل التشريعات التي تخص المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية التي يحتويها القرآن والسنة لم يقصد بها الدوام وعدم التغير» .

(٢) انظر: مجلة العربي مايو ١٩٩٤م ، مقال «المقاصد الكلية الشرعية ـ قراءة جديدة» .

تحريف وضعيتها الشرعية.

اقترح أحد المفكرين في «ملتقى إسلامي» أن تحول صلاة الجمعة إلى يوم الأحد في المجتمعات الغربية تحقيقاً لمصلحة الجاليات المسلمة ؛ حيث تتمكن من حضورها خلافـًا ليوم الجمعة (١) .

وممن لهم اهتمام بمجال الاجتهاد في الشريعة ـ وفق الرؤية العقلانية ـ محمد أركون ، الذي ينتقد موقف العصرانيين الذين أعلنوا القطيعة مع الوحي والتراث واحتقروه ، ودعوا بقوة إلى تجاوزه ، ويرى بالمقابل أن السبيل الصحيح هو احترام هذا التراث والقطيعة معه في الوقت ذاته ، ويتم ذلك من خلال الدخول في معركة حقيقية معه من الداخل بالقيام بنقد عملية العقل في ما قدمه من تراث ينسبه للوحي ؛أي نقد الاجتهاد التقليدي ـ كما يسميه ـ من خلال عدة محاور يتم من خلالها فتح باب الاجتهاد لكل مفكر بعد أن «كان امتيازاً يحتكره الفقهاء» ، كما يتم الكشف عن أن أولئك الفقهاء في تفسيرهم للوحي قد تحايلوا عليه وعلى آياته؛ لكي تبقى أعراف وتشريعات الجاهلية ـ التي جاء الوحي لتغييرها ـ بل وتجد في الوحي تأييدها من خلال تأويلهم.

كما يتم التفريق بين لحظة القرآن ، ولحظة التفاسير ، والشريعة والأحكام فالأولى : وحي إلهي ، والثانية : بشرية تاريخية ، وهذا خلافاً لمنهج السابقين الذين يطابقون ـ كما يقول ـ بين مضامين الأحكام التي بلوروها ، وبين نصّ الوحي.

فالوحي نص رمزي قابل لتوليد المعاني المتعددة منه ، وهذا ما يقوله علم الألسنيات والسيميائيات الحديثة ـ الذي يستند إليه أركون ـ ؛حيث يبين هذا العلم، أن للمعنى منشأ وسيرورة ونهاية «انهدام المعنى» ،وأن هناك معنى آخر

(١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ـ القرضاوي ١٦٢ .

ينشأ على أنقاضه ، وهذا خلاف تصور الفقهاء الذين يعتقدون أن المعنى معطى مرة واحدة وللأبد، وأنه لا يحول ولا يزول.

وإذا انتفت آحادية المعنى للنص ، فإن هذا المعنى يكون بشرياً ؛ لأنه من وضع إنسان حكمته ظروف أنتجت هذا المعنى ، وسيأتي شخص آخر تملي عليه ظروفه المغايرة معنى آخر لنفس النص.

إذا استوعبنا هذا المنهج ، استطعنا أن نتحرر من الاعتقاد بقداسة وحرمة كل تلك التفسيرات والاجتهادات التي فرضت ضغطها على الأمة قروناً متطاولة بسبب هذا الاعتقاد الخاطئ ـ كما يرى ـ هذا التحرر سيتيح لنا «تعديلها أو تغييرها من أجل بلورة أحكام جديدة تتلاءم مع عصرنا الراهن»[١] .

ومثل أركون حسن حنفي الذي يتجه في تحليله لبعض علوم القرآن كالنسخ وأسباب النزول ، لرفع التصور الذي يجعل الوحي مطلقاً يرسم الصورة الكلية المثالية التي ينبغي على الواقع أن يرتقي إليها فـ «العيب كل العيب في جعل الوحي مطلقاً خارج الزمان والمكان»[٢] .

إن أسباب النزول تدل ـ كما يقول ـ على أن الواقع أولاً والوحي ثانياً ؛ أي أسبقية الواقع على الفكر ـ كما تقول الماركسية ـ.

ومثل ذلك النسخ في القرآن ؛ حيث يدل على «وجود الوحي في الزمان وتغيره وتبعيته لمدى الرضى الفردي والاجتماعي في التاريخ . الوحي ليس خارج الزمان ثابتاً لا يتغير بل داخل الزمان يتطور بتطوره» [٣] .

وهذا يعني أن الواقع ـ العرف ـ العادة ـ الظروف ـ هو الأصل الذي ينبغي

---

(١) انظر : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي . محمد أركون ترجمة هشام صالح.

(٢) الوحي والواقع ـ حسن حنفي ـ ضمن الإسلام والحداثة ١٣٨ .

(٣) موسوعة الحضارة الإسلامية بحث حسن حنفي م٢ / ٥٩ .

على الوحي أن يضفي عليه المشروعية ، ومن ثم ينبغي على الفقهاء أن يستمدوا منه القانون.

السلفية والاجتهاد :

لئن اتَّهم كثير من العقلانيين السلفية بالتقليد والجمود العقلي ، والقفز على الواقع استناداً إلى ما تعطيه للوحي من أولوية على الآراء العقلية ، فإن آخرين من الدائرة العقلية نفسها يقرون بأن السلفية باعتصامها بالنص الموحى تحارب البدع المستجدة، وتتحرى في الاجتهاد لمعرفة حكم الله من الكتاب والسنة، ولأنها لا ترضى أن تكون المذاهب بديلاً عن الإسلام ، فإنها تقضي بضرورة مواصلة الاجتهاد عبر العصور(١) .

هذا هو الموقف المزدوج من السلفية لدى الاتجاه العقلاني ، والذي قد يتمثله ـ أحيانا ـ شخص واحد يجمع بين الإعجاب بنظرتهم الثاقبة في تقرير تغير الفتاوى بتغير الأحوال والربط بين العدل والشرع، والتأسف على منهجهم النصوصي الذي يحرم الرأي عندما يوجد النص(٢) .

يُعدُّ الاجتهاد أحد لوازم الحقيقة السلفية التي تجعل المرد إلى الله ورسوله؛ إلى القرآن والسنة في كل شؤون المسلم، فرداً ومجتمعاً، عقيدة وعبادات ومعاملات.

ذلك أنه لما كانت نصوص الوحي محدودة وأوضاع الحياة الإنسانية متجددة بعد توقف الوحي كان لا بد من أن يبذل العقل جهده في دراسة النصوص؛ ليستجلي من نصوصها حكم واقعته الجديدة.

يقول الشاطبي : «إن الوقائع في الوجود لا تنحصر ، فلا يصح دخولها تحت

---

(١) الحركات الإسلامية في الوطن العربي ٣٥٦ ، ٣٦٦.

(٢) موسوعة الحضارة الإسلامية ـ بحث محمد عمارة م٢ / ٤١٤.

الأدلة المنحصرة ؛ ولذا احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره»[١] .

ثم إن السلفية ، بما هي نفي للدخيل على الإسلام في العقائد والقيم والعبادات ، من أجل إعادة الصفاء إلى وجهه في واقع الحياة بمطابقته ـ قدر المستطاع ـ على أصله المقرر في النصوص ـ بما هي كذلك ـ فإنها تتطلب عملية اجتهاد متواصلة بآلياته المختلفة تصوراً لصورته الأصلية في النصوص ، وتصوراً للواقع المراد تخليته ، ومن ثم تحليته ، والقيام بعملية المطابقة .

ومن ناحية تاريخية ، فإن الدعوة السلفية في كل أطوارها ، ولدى جميع رموزها كانت دعوة إلى الاجتهاد ، وحرباً على التقليد الذي يجمد فيه المقلد على ما يتلقفه من أبيه ؛ لأنه أبوه ، ويقف فيه عندما يأخذه من شخص لمجرد مكانته أو شخصه ، مع قدرته أن يتعرف الحق ، وأن يعرف الدليل ، وأن يستمد من الكتاب والسنة .

لقد كان الأئمة الأربعة : أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، ينهون تلاميذهم عن تقليدهم دون وعي بمستندهم قائلين لهم : «خذوا من حيث أخذنا» ، ولقد نهى أحمد بن حنبل عن كتابة فتاواه ؛ خشية أن يجمد عليها في حل مشاكل قادمة تتطلب اجتهاداً يراعي خصوصيتها الزمانية والمكانية .

وابن تيمية وتلامذته كانوا دعاة اجتهاد ، ومجتهدين حسب قدراتهم والشوكاني اليمني ، والشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي أخذ في الفروع بمذهب الإمام أحمد لأنه يعتمد النصوص ، كان يعلن استعداده للتخلي عمَّا يقول به ، لمن جاء بنص يخالفه عن الله أو عن رسوله .

وما تزال جذوة الاجتهاد حية لدى السلفية في عصرها الحاضر[٢] .

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة ـ الشاطبي ١/ ١٠٤ .
(٢) انظر : صديق حسن خان ـ الدين الخالص ٤/ ١٥٢ ، وما بعدها . وانظر : ماكتبه الشوكاني ، =

لكن المهم بالنسبة لبحثنا ، ما الاجتهاد المرفوع لواؤه لدى السلفية ؟ وما صلته بالطروحات المعاصرة لدراسة الشريعة ؟

الاجتهاد لدى السلفية يتمثل في :

أ ـ بذل الجهد واستفراغ الوسع ،

ب ـ من قبل الفقيه ،

ج ـ لا ستخراج الأحكام الشرعية ،

د ـ من أدلتها .

وفي ضوء هذا التعريف نجد :

* أن المعلومات من الدين بالضرورة كوجوب أركان الإسلام ، وحرمة الفواحش المنكرة كالقتل والزنا واللواط والسرقة لا تدخل في الاجتهاد ، ولعدم حاجتها إلى بذل جهد .

* وأن غير الفقيه ـ وهو المتأهل للاجتهاد في الشريعة ، كما سوف نبين مؤهلاته ـ لا يعتد باجتهاده .

* وأن المجتهد في استخراج أحكام غير شرعية كالباحث في علم اللغة ، أو الاجتماع ، أو السنن الكونية ، لا يدخل في دائرة الاجتهاد الذي نتحدث عنه .

* وأن من عزف عن الأدلة الشرعية في عملية اجتهاده باعتماده عقله الحر ، أو مناهج معتمدة في فنون معرفية أخرى لا يعدّ مجتهداً شرعياً .

خصائص المجتهد :

غاية الاجتهاد أن يتوصل المجتهد في شأن قضية تعنيه ، أو من يهمه أمره ، أو تعني مجتمعه أو أمته ، إلى حكم يقطع به أو يغلب على ظنه أنه مطلوب الشارع

=وابن سعدي ، ومحمد أمين الشنقيطي ، وعبد العزيز بن باز ، وعبد الرحمن عبد الخالق ، ونحوهم. في هذا الموضوع.

في هذه القضية، ولتحقيق ذلك لا بد من خصائص تأهيلية من أبرزها :

* الإيمان بدين الإسلام .

* العلم باللغة العربية .

* العلم بالقرآن والسنة ، بما يجعله مدركاً لكلياتها وقواعدها العامة ، ومستحضراً نصوصها بما يكفي للرجوع إلى ما يعنيه منها في أي مسألة يريد بحثها .

* الوقوف على التراث الإسلامي في أصول الفقه ، والعلم بمواطن الخلاف ومواضع الإجماع ، بحيث تسهل عليه معرفة ما انتُهي إليه بشأن أي مسألة يدرسها .

* استيعاب طبيعة الحياة وخاصة الميدان الذي يعالج مسائله ، بحيث يتصوره بظروفه وأبعاده ؛ لأنه هو ميدان تطبيق الأحكام المجتهد فيها، وهو قبل ذلك الباعث على الاجتهاد ، والحكم على الشيء فرع عن تصوره .

وهناك شروط أخرى ونظرات يضعها بعض العلماء تحت تأثير عصره ، كاشتراط الرازي علم المجتهد بالمعقولات كالتقسيمات العقلية للوجود ، واشتراط بعضهم علم الكلام ، وبعض آخر المنطق ، ولكن السلف وعامة العلماء أنكروا مثل هذه الشروط الإضافية التي قد تكون عامل إرهاق للعقل ، ويغني عنها ما تُربي النصوص الشرعية عليه من يعيش في جوها ؛ حيث تهديه المنهج الفكري السليم، وتضبط حركة عقله بضوابط علمية تصونه من الفوضى الفكرية .

بل إن عالماً سلفياً معاصراً ، هو الشيخ محمد أمين الشنقيطي ، علق على الشروط التي وضعت للمجتهد ، والتي صار يتزيد فيها العلماء حتى جعلت الاجتهاد شبه مستحيل في العصور المتأخرة ، متسائلاً عن مدى شرعية فرضها .

قال . . . « ولا يخفى أن مستندهم في اشتراطهم لهذه الشروط ليس نصاً من كتاب ولا سنة يصرح بأن هذه الشروط لا يصح دونها عمل بكتاب ولا سنة، ولا إجماعاً دالاً على ذلك ، وإنما مستندهم هو تحقيق المناط » (١) .

وأوضح ذلك ؛ بأن المجمع عليه هو أن العمل بالوحي لا يشترط له إلا العلم بحكم ما يعمل به منه دون أي شرط آخر .

ولتحقيق هذا العلم اشترطوا هذه الشروط ، فهي بمثابة الطرق التي لا يتحقق العلم بالوحي بدونها .

وفي هذا نظر ـ كما يرى الشنقيطي ـ ؛ لأن « نصوص الكتاب والسنة التي لا تخفى واردة بإلزام جميع المكلفين بالعمل بهما وليس في شيء منها التخصيص بمن حصّل شروط الاجتهاد المذكورة » (٢) .

ومراد الشيخ ليس فتح الباب لكل من هبّ ودب أن يحمل الشريعة على فهمه القاصر ، وإنما إزالة الحاجز الذي قام بين الناس وبين النصوص الشرعية ، حتى عُزلوا عنها سوى قلة من المجتهدين ـ الذين تناقصوا على مرِّ الزمن ـ ممن توفرت فيهم تلك الشروط .

ولهذا يرى الشيخ ـ رحمه الله ـ أن طالب العلم من القرآن والسنة ينبغي له أن يرجع فيما يعجز عنه إلى المختصين بعلم اللغة ،أو علوم القرآن ، أو السنة ونحو ذلك .

هذا التحديد لخصائص المجتهد أو شروط الاجتهاد ، يعني أن ميدان الفقه الشرعي يمثل تخصصاً علمياً له رجاله الذين بذلوا جهودهم ؛ للتمكن فيه ، ويبقى مَنْ وراءهم من العامة والمثقفين والمختصين بمجالات العلوم الأخرى

(١) الإقليد في الاسماء والصفات والاجتهاد والتقليد ، الشنقيطي ٨١ ـ ٨٣ .
(٢) الإقليد في الأسماء والصفات والاجتهاد والتقليد ، الشنقيطي ٨١ ـ ٨٣ .

اجتماعية وتقنية ـ عيالاً عليهم يستمدون منهم ، فهم في مجال العلم الشرعي ، كالأطباء في ميدان الطب ، والمهندسين في مجال الهندسة ، وهكذا .

هذه الشروط ، ومن ثم هذه التخصصية في مجال الاجتهاد ، تزعج قطاعاً كبيراً من المثقفين المعاصرين من العقلانين ، ومن بعض الإسلاميين أيضاً .

لأن هذه التخصصية أصبح بها الاجتهاد « امتيازاً يحتكره الفقهاء » ، كما يقول محمد أركون ، وهي التي ثَبَّتت المدونات القانونية والعقائد الإيمانية التي صاغها الفقهاء قديماً ، وبقيت مهيمنة ومقدسة ، ومن أجل تحرير العقل العربي من سطوتها فقد سخر (أركون) دراساته من أجل نقد هذه المنهجية الاجتهادية ، التي لا يتوفر فيها سوى الفقهاء ، حتى يفتح المجال للمنهجيات المعاصرة التي تستطيع أن تتحكم بالنصوص ، وتحدث لها من المعاني المستجدة ما يتلون بمستوى الفكر القائم في عصرنا ، ويتجاوز الفهوم السلفية السابقة .

ومن أساليب مقاومة هذه التخصصية وصف الإسلام بأنه دين كهنوتي لا يمكن أن يتصل الإنسان فيه بالله ، إلا عبر واسطة بشرية تتمثل في رجال الدين الذين ينوبون عن الله في الغفران والقبول ـ كما لدى النصرانية ـ ولرفض هذا الزعم ينبري بعض الإسلاميين؛ لنفي أي ميزة لأحد في الإسلام على أحد ، حتى العلماء الشرعيين فلا سلطة لهم إلا بدعوة الناس إلى الإيمان وترغيبهم في الدين ، وتنوير الجماهير لا الانفراد بالقول « ولأن العقيدة الإسلامية لا تقر بكهنوت يتميز في شؤون الدين فليس من الممكن لها أن تقر بكهنوت في شؤون المجتمع ، وليس من الضروري أن يبقى أمر تنظيم الإجماع في الأمة الإسلامية مرتبطاً بالدائرة الفقهية أو أن يكون تعبيراً عن اتفاق الفقهاء »[1] .

وتحقيقاً لهذه الغاية التي تفتح باب الاجتهاد للجميع ، تمت عملية تفكيك

---

(١) نقد السياسة ـ الدولة والدين ـ برهان غليون ٣٦٩ .

لأدلة الاحتجاج في أصول الفقه :

كي يتحول الإجماع إلى عملية تصويت يقوم الشعب ـ مثقفوه وعوامه بفطرهم ـ أو ممثلو الشعب أيا كانت تخصصاتهم ومستوياتهم العلمية على نظام من النظم ، فإذا أجمعوا عليه أو حاز الأكثرية أخذ به .

وكي يتحول القياس إلى مماثلة عفوية يجريها أي إنسان ، دون تقيد بتلك الضوابط الأصولية الموضوعة له حتى يوجد حلاً لمشكلته (١) .

في إحدى المناظرات بين إسلاميين وعلمانيين ، قال العلماني : أين نظم الشريعة في السياسة والاقتصاد . . ؟ إلخ ، التي تطالبون بتطبيقها ، فردَّ الإسلامي : المهم أولاً أن تقبل تطبيق الشريعة ، ثم بإمكانك أنت أن تصوغ النظم وتقدمها ، فقال العلماني ـ وهو رئيس حزب سياسي ـ : إذن لدينا برامج الحزب سأقدمها لك (٢) .

الموقف السلفي ـ في هذه القضية ـ يلتزم بمنطلقه الشرعي دون انفعال بعصره لا استجابة ولا رد فعل ؛ لأنها مسألة محسومة منطقاً ونصاً .

فهم يرفضون الموقف الذي أخذ به بعض العلماء في عصور الضعف المتأخرة ، حينما حرَّموا على غير المجتهد الذي استوفى الشروط الكثيرة التي وضعوها أن ينظر في النصوص الشرعية للفهم والعمل ، وإن قرأها للبركة والثواب (٣) .

بل لقد تمادى هذا الموقف المضيق للاجتهاد إلى منع الاجتهاد تماماً ، وأنه ينبغي التوقف عن التطاول إليه حتى يجيء المهدي ، فيفتح بنفسه باب

---

(١) انظر : رسالة « تجديد أصول الفقه » حسن الترابي .

(٢) انظر : مناظرة معرض القاهرة الدولي : « مصر بين الدولة الدينية والمدنية » إعداد حازم الأشهب ـ فريد إبراهيم .

(٣) انظر : الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب حياته ودعوته ـ عبد الله الشبل ٤٠ .

الاجتهاد. قال صاحب مراقي السعود ـ كما نقل الشنقيطي :

والمجمع اليوم عليه الأربعة وقفوا غيرها الجميع منعه

حتى يجيء الفاطم المجدد دين الهدى لأنه مجدد [١] .

يقول السلف : إن الله قد أمر عباده بالنظر في وحيه وتدبره للعمل به ، ولقد يسره للذكر ، وجعله نوراً مبيناً لطالبي الحق . وصحيح أن الناس يتفاوتون في قدراتهم وفي أوضاعهم التي تشغل أفهامهم ، ولكن الله سبحانه لا يكلف نفساً إلا ما آتاها ، ومن ثم ينبغي على كل مسلم أن يقبل على القرآن والسنة ، قارئاً مستفهماً متفقهاً [٢] .

والواقع يشهد بأن العامة يدركون من نصوص القرآن والسنة، إذا قرئت عليهم، أكثر مما يدركونه من الكتابات الأخرى صحفية وعلمية .

لكن هذا لا يعني الاندفاع نحو الطرف المقابل بإنكار حاجة الحياة الإنسانية بأحوالها المعقدة ، وجزئياتها المتوالدة ، إلى وجود أناس يكون وعيهم بالنصوص واستحضارهم لها بشكل كلي، وعلمهم مناهج التكامل معها أكثر من غيرهم، ويكون استيعابهم للواقع ، وما لأحداثه من خلفيات مسببة ،وآثار مسبَّبة أكثر عمقاً من غيرهم .

إن مثل هؤلاء يمثلون الرواد الذين ينبغي على الآخرين من المسلمين الاستمداد منهم ، وهذا مانص عليه القرآن في قوله سبحانه : ﴿ **فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** ﴾ [النحل : ٤٣] .

وقال سبحانه : ﴿ **وَلَكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ** ﴾ [آل عمران : ٧٩] . ومنشأ الغلط الذي يقع فيه طالبو التسوية بين الجميع

(١) الإقليد للشنقيطي ٨٠ .
(٢) انظر : مجموع الفتاوي لابن تيمية ١٩/ ٧٦ ومابعدها .

في وضع النظم ورسم خطط الحياة في سائر مجالاتها ، هو إسقاط صورة الوضع الغربي على المجتمع المسلم مع الفارق بينهما .

فالمجتمع الغربي بحكم وضعيته التاريخية لا مرجع له ، إلا الواقع الحياتي ، بما فيه من قيم عامة ومن أعراف متجددة مما يشترك فيه الناس ، بل قد يكون غير المتخصصين المنعزلين عن المجتمع ، أقدر منهم على تصور الواقع الذي هو المرجع .

ومع ذلك : فإن التشريع للحياة حتى في الغرب ليس بالبساطة التي تتصور إنه يقوم على دراسات اجتماعية وإنسانية ، تمهد أمام رجال القانون والسياسة والهيئات التشريعية سبيل اتخاذ أي تشريع .

أما المجتمع المسلم ، فإن مرجعه الأصل هو الوحي « القرآن والسنة » تستمد منهما جميع الأحكام المتجهة للواقع ، سواء كانت تكليفية أو وضعية ، أما العقل فمهمته أن يكون واسطة لحمل الواقع على حكم الشرع باتخاذ الوسائل المناسبة للارتقاء به شيئاً فشيئاً نحو الصورة العليا السامية التي يرسمها الوحي ، والتي يطالب الواقع بتمثلها بحسب طاقته التي تحكمها الظروف المحيطة .

وسبب آخر في رغبة هؤلاء كسر مايعتبرونه احتكاراً للفقهاء في مجال الاجتهاد ، أنهم يتصورن ، ويجدون من الواقع مايؤيد تصورهم إذا وقفوا عند حد الانتقاء ـ أن الفقيه منعزل عن الواقع مستغرق في معارفه التراثية ، فإذا واجهته مشاكل الحياة الحديثة ومتطلباتها القانونية ، فإنه ليس لديه إلا الحلول التقليدية التي وضعها الأسلاف لمشكلات حياتهم قبل قرون ، دون مراعاة للتغيرات الكبرى التي ينبغي أن يساوقها الفهم البشري تحليلاً وحلاً .

« إنه ـ يقول غليون ـ لا يوجد شيء في التاريخ لا يخضع للتبدل ، التغيير والتراكم والتجديد ، وبالتالي فمن أكبر المحاذير أن ننسى ذلك ونحاول أن نطبق

على مشاكلنا الخاصة حلول الماضي »[١] .

والحل ـ كما يرى هؤلاء ـ أن يكون دور الفقهاء تنويرياً للمجتمع وللأمة في الخيارات التي تختارها ، وتصبح الأمة كلها هي « أهل الحل والعقد انطلاقاً من المساواة الأخلاقية والدينية والسياسية التي أقرها الإسلام»[٢] .

هذا الطرح يبعثنا إلى بيان موقف السلفية من علاقة الواقع بالاجتهاد .

أما أن تطبيق حلول خاصة بأزمان ماضية ، أو أحوال معينة على مشكلات مستجدة لها خواصها التي تتفاوت بينها وبين السابقة خطأ وضرر ، فهذا لا إشكال فيه ؛ إذ هو الحق .

وأما أن هذا هو الموقف السلفي في معالجة القضايا ، فهذا غير صحيح .

وإذا وجد من يسقط بعض الفتاوى والأحكام التي قال بها عالم أو علماء سابقون لحوادث عاشوها على أحداث معاصرة تشابهها ، ولكنها تختلف عنها ، فإنه لا يمثل الموقف السلفي ، وإنما هو نتيجة قصوره الشخصي .

ذلك أن الموقف السلفي يقضي بأن يتجدد للحوادث والأوضاع مايناسبها من الأحكام ؛ ولهذا جعلوا استيعاب المجتهد للصورة الواقعية التي يعيشها الناس ، وفهم أبعادها ، شرطاً لصحة حكمه ، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره .

وفي هذا عقد ابن القيم فصله الشهير في « إعلام الموقعين » الذي عنونه بـ « فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد »[٣] .

وتناول الأحكام الجارية في مجال السياسة ، مبيناً الموقف السلفي الرافض

(١) نقد السياسة (الدولة والدين) ٣٨١ .
(٢) نقد السياسة (الدولة والدين) ٣٨٤ .
(٣) إعلام الموقعين ٣/ ٣ .

للموقف القاصر الذي أخذ به بعض المتفقهة فحصروا الشريعة فيما جاء من أحكام نصية ، وأخرجوا ماسواها من أحكام مستحدثة بغض النظر عن طبيعتها ، مما أحدث شرخاً في حياة المسلمين بين الشريعة والسياسة ، أو بتعبير عصرنا : علمانية تفصل بين الدين والدولة .

ذكر ابن القيم ، أن ابن عقيل ناظر بعض هؤلاء المتفقهة قائلاً :

العمل بالسياسة هو الحزم ، ولايخلو منه إمام ، قال الآخر : لا سياسة إلا ما وافق الشرع .

قال ابن عقيل : السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي ، فإن أردت بقولك لا سياسة إلا ماوافق الشرع ، أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح ، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة ، فقد جرى منهم ما لا يجحده عالم بالسير ، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف ، كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة .

ثم علق ابن القيم قائلاً : « هذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام . . فرط فيه طائفة ، فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجرؤوا أهل الفجور على الفساد ، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد ، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل وعطلوها ، مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع ، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقية الشريعة ، والتطبيق بين الواقع وبينها ، فلما رأى ولاة الأمر ذلك ، وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على مافهمه هؤلاء من الشريعة ، أحدثوا لهم قوانين سياسية تنتظم بها مصالح العباد ، فتولد من تقصير أولئك في الشريعة ، وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم ،

شر طويل وفساد عريض - ثم بين المنهج الحق - بأن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ؛ ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض ، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان ، فثم شرع الله دينه ورضاه وأمره ، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد ، وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر ، بل بيّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط ، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها .

وعليه فإننا لا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة ، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها »[(١)] .

ولربما يقال هنا إن هذا ماينادي به رافضو تطبيق الشريعة من تنحية الفقهاء جانباً ، والخضوع في تحديد العدالة والحق في مجال التشريعات ، إما إلى عموم أفراد المجتمع ، أو إلى ممثليهم ، أو إلى مختصين بالمجالات الاجتماعية ، التى يجري فيها التشريع ، ومايقرونه بناء على رؤيتهم أنه يحقق العدالة والمصلحة ، فإنه يصبح من الشرع تلقائياً حسب إدخال ابن القيم له . لكن هذا غير صحيح .

إذ أن العلم بكونه عدلاً وحقاً ومصلحة ، لا يقف عند رؤية أي من هذه الفئات الثلاث ، حتى يعرض على الشريعة ممراً على كلياتها ومقاصدها وسائر أحكامها ، فإن كان مخالفاً لها ، فليس بعدل ولامصلحة ، وإن انطوى تحت مطالبها أو لم يخالفها كان مما سماه ابن القيم « سياسة شرعية » ، وهذه المهمة هي التي يقوم بها الفقهاء ولا يستطيع أن يقوم بها سواهم ، وهذا ما حدده وظيفياً للفقيه ابن القيم نفسه ، حين قال :

« ولايتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق ، إلا بنوعين من

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم ٤/ ٣٧٢ ، ٣٧٣ .

الفهم أحدهما : فهم الواقع والفقه فيه ، واستنباط علم حقيقة ماوقع بالقرائن والأمارات والعلامات ، حتى يحيط به علماً .

والنوع الثاني : فهم الواجب في الواقع ، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ، ثم يطبق أحدهما على الآخر ، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك ، لم يُحرم أجرين أو أجراً ، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله (١) » .

فكيف ـ والحال هكذا ـ يقال عن السلفية أن رجالها يجلسون على الربوة بعيداً عن الواقع ، حتى لا يدنسهم برذائله معتصمين بالماضي مسقطين قيم هذا الماضي الانتقائي على المستقبل المأمول (٢) .

أين ذهبت دراسات المجدد السلفي ابن تيمية التحليلية للواقع الفكري والديني والسياسي والاجتماعي في عصره ، والحلول التي قدمها لمشكلات هذا الواقع في تراثه الواسع؟ .

ـ ولا بد من التنبيه إلى أن الواقع على الرغم من ضرورة اعتباره في تنزيل الأحكام من حيث أعرافه ومؤثراته ، إلا أنه لايتعالى إلى أن يصبح هو الأصل ويكون دور الفقيه هو : تسويغ أوضاعه ليضفي عليها الشرعية ، ذلك أن الواقع قد توجد فيه أوضاع تترسخ بمر الزمن وهوى النفوس ، وهي تصادم قطعيات الوحي ، فهنا لا خيار لا للفقيه، ولا حتى للمسلم العادي في قبولها أو الرضى عنها كالربا والزنى والخمور ، وغاية ما يمكنه التنزل إليه هو التدرج في تحويل المجتمع عنها نحو الوضع السليم .

وإنما سقت هذا التنبيه ، لأن بعضاً ممن ينحون باللائمة على فقهاء الإسلام

---

(١) المصدر السابق : ١/ ٨٧ـ ٨٨ .

(٢) انظر : الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ٣٦٩ .

لعدم تفاعلهم مع الواقع وإدراكهم لتغيراته الكبرى، يبنون هذا اللوم على الصمود الذي يتسم به موقف هؤلاء الفقهاء تجاه الإخلال بقطعيات الدين ، مما لامجال للمساومة عليه .

الإبــداع :

الإبداع في اللغة هو : إحداث الشيء وإنشاؤه ، لكنه يختص بالفعل الأول الذي لم يسبقه مثله ؛ لذا عرفه الجوهري « بأنه الاختراع لا على مثال» (١) .

يقال : أبدع الشاعر ، جاء بالبديع ، وهو الشيء المبتكر .

والابتداع ـ في اللغة ـ هو الإبداع ، إحداث شيء على غير سابقة معهودة مشابهة .

والله بديع السموات والأرض ؛ لإبداعه ـ سبحانه ـ الأشياء وإحداثه إياها ؛ ولأنــه ـ سبحانه ـ الأول قبل كل شيء .

ويكون الإبداع في كل مجالات الحياة الفقهية ، والفلسفية ، والاجتماعية ، والأدبية ، والمادية ، وقد وصف الله النصارى بالابتداع في مجال الرهبنة التي أحدثوها ، دون أن تكون تشريعاً جاء به المسيح عليه الصلاة والسلام ﴿ **وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ** ﴾ [الحديد :٢٧] .

ولقد كان الإبداع الإنساني في مجال المعارف المادية والأدبية سبيل الارتقاء بالحياة البشرية نحو صور من المدنية لم تتمتع بها البشرية في عصورها القديمة .

وهذا ماجعل « الإبداع » موضع إغراء ساحر للناس ، وخاصة ذوي الفكر والمثقفين ، وبالذات في العصر الحاضر ؛ حيث يشهد الناس إنجازات الإبداع البشري الكثيرة العظيمة .

---

(١) الصحاح في اللغة ـ الجوهري ـ ٣/ باب العين فصل الباء .

وكما قامت العقلانية « عقلانية عصر التنوير في أوروبا الحديثة» على أنقاض الإيمان الديني والتسليم للتعاليم المقدسة ـ لديهم ـ كذلك الإبداع الفكري ـ وهو ابن هذه العقلانية ـ لم تقم قائمته، وتتفجر مدارك أصحابه ، ومن ثم يؤتي ثماره في مجالات العلوم الطبيعية والفلكية والآداب والفنون والنظم وغيرها ، إلا حينما تحرر العقل الأوروبي من ثلاثية : النقل ،والاتباع ،والتقليد ،التي كان يكرسها الدين ، فيحرم العقل من القدرة على التغير والتحول والخروج عن المألوف .

وانفعالاً من العقلانية العربية بهذه الوضعية الأوروبية مع جهل بحقيقة الدين الإسلامي ـ بما هو تعاليم موحاة من الله ـ وبما هو فهم ملتزم بهذه التعاليم ، سعت هذه العقلانية لتحريك العقل العربي ، كي يصبح مبدعاً مغيراً في أوضاع ذاته وأمته ، فكان سبيلها لذلك هو دعوة هذا العقل للتمرد على المألوف والتساؤل عن كل الأشياء ،حتى أرسخ الثوابت، والتطلع الدائم نحو الإبداع المعرفي .

وقبل هذه الحركة الإيجابية ،لا بد من عملية هدم للعوائق التي تحول دون انطلاق العقل وحريته في الصياغات المتجددة لكل ألوان الحياة . أين تكمن العوائق هذه ؟

إنها في الخطاب الإسلامي ، في الخطاب السلفي بالتحديد ،أو كما يسميه جابر عصفور « إسلام النفط »، هذا الخطاب يمثل لديهم النقيض لحرية الإبداع !

« من الطبيعي ـ يقول عصفور ـ أن يكون مثل خطاب الحداثة نقيضاً صارماً لكل ما ينطوي عليه خطاب إسلام النفط من دلالات ، فالحداثة تعني الإبداع الذي هو نقيض الاتباع ، والعقل الذي هو نقيض النقل ـ ومن هنا ـ ، فالصدام واقع بينهما لا محالة ،فالحداثة لا تمثل نقيضاً معرفياً للأسس القارة التي يتكون

منها إسلام النفط ، بل تمثل نقيضاً وجودياً واجتماعياً وابداعياً»[١] .

ويستشهد هؤلاء الذين يرون أن السلفية تحارب كل إبداع ، وتقف بأتباعها عند حد التسليم للنصوص التي تمثل المثال الأعلى الذي يعني أن كل إبداع جديد يعني سقوطاً للأسفل ـ يستشهدون ـ بالنصوص الواردة في ذم البدعة والابتداع ، والتحذير من الإحداث في الدين شيئاً جديداً من مثل قوله ﷺ : « كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة »[٢] .

وقوله ﷺ : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد »[٣] .

وما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم ، وعلماء السلف على اختلاف عصورهم من تحذير من البدع وذم المبتدعين ، والدعوة إلى اتباع الرسول ﷺ وصحابته والكف عن كل تزيد في أمر الدين .

وفي هذا السبيل من تصوير أولئك العقلانيين للسلفية ، أنها مضادة للإبداع الفكري بإطلاق ، لن يعدموا نماذج من العوام ، أو قليلي العلم الذين يحاربون كل إبداع أو تجديد في الحياة ، مرتكزين في استنكارهم على الدين الذي يزعمون صدورهم عنه في هذا الرفض .

فما هو الموقف السلفي من الإبداع ؟

عرفنا أن الإبداع ، ومثله الابتداع يعني في اللغة العربية : إيجاد شيء على غير مثال سابق ـ هكذا بإطلاق ـ ، وحينما جاء الإسلام وضع مصطلحاً شرعياً قيد به الابتداع في مجال محدد ، ومن ثم أعطاه حكماً معيناً .

أما المجال ، فهو الدين : عقيدة ، أو عبادة ، أو تشريعاً .

---

(١) إسلام النفط ـ جابر عصفور ـ ، ضمن الإسلام والحداثة ١٨٨ ، ١٩١ .

(٢) رواه أبو داود والترمذي بإسناد صحيح ، انظر : جامع الأصول ١/ ٢٧٩ .

(٣) رواه البخاري ومسلم وغيرهما ، جامع الأصول ١/ ٢٨٩ .

أما الحكم ، فاختلف فيه العلماء بحسب وجهتهم في البدعة ذاتها :

* فهناك من قال : إن البدعة في الدين قد تكون محمودة ، وقد تكون مذمومة .

* وهناك من قال : إن البدعة تجري عليها الأحكام الخمسة وجوباً واستحباباً وكراهة وحرمة وإباحة .

* وهناك من قال بل البدعة في الدين ممنوعة بإطلاق [١] .

وإذا نظرنا إلى وجه القول بأن من البدعة ماهو محمود ، فإنا نجدهم يقولون : إنها البدعة التي تدخل تحت قواعد الشرع الموجبة أو النادبة أو المبيحة ، أي أنها مطلوبة شرعاً ، أو مأذون بها على الأقل ، فهي ليست بدعة ، وإن كانت صورتها الواقعية التي تكون في الغالب وسيلة مبتدعة ، فالزكاة واجبة على أهلها لمصارفها المحددة ، والصدقة مندوب إليها ، والأصل أن صاحب المال يتحرى ويعطي أو يأخذها الإمام ، فإذا ما أوجد الناس أسلوباً جديداً منضبطاً لجمع المال وتوزيعه يتمثل في جمعية بر أو هيئة إغاثة ، فإنها تكون مشروعة ، وقد تكون البدعة ليست إبداعاً ، وإن سميت بذلك ، ولكنها تجديد لشيء كان موجوداً فتُرك ، وهذا عمدة غالب القائلين بالبدعة المحمودة مستشهدين بقول عمر رضي الله عنه عن صلاة التروايح : « نعمت البدعة هذه » [٢] ، ومعلوم أن عمر ـ رضي الله عنه ـ لم يخترع صلاة التراويح ابتداء ، فقد صلى النبي ﷺ التراويح وتركها خشية أن تفرض على الأمة ، فأعادها عمر ـ رضي الله عنه ـ بعد انقطاع الوحي ؛ ولهذا قال ابن الجوزي : « ومتى أسند الحدث إلى أصل مشروع لم يذم فأما إن كانت البدعة كالمتمم ، فقد اعتقد نقص الشريعة ، وإن كانت مضادة فهي أعظم» [٣] .

(١) انظر «تفصيلات الأقوال في محبة الرسول بين الاتباع والإبداع » عبد الرؤوف عثمان ٥/ ٢ .
(٢) أخرجها البخاري في الصحيح ـ كتاب التراويح باب فضل من قام رمضان .
(٣) ابن الجوزي ـ تلبيس إبليس ١٧ .

وبهذا ننتهي إلى أن البدعة بما هي اختراع في الدين ، ممنوعة ، ومحرمة اتساقاً مع الحديث الذي أخبر : « أن كل بدعة ضلالة » .

وهذا ماعليه أئمة السلف كالإمام مالك ، وأحمد بن حنبل ، وابن تيمية ، وغيرهم، ومن تعريفاتهم للبدعة قول ابن تيمية :

« البدعة في الدين هي ما لم يشرعه الله ورسوله ، وهو ما لم يأمر به أمر إيجاب ولا استحباب » [(١)] .

وقال الشيخ محمد الصالح العثيمين : « البدعة شرعاً ضابطها التعبد لله بما لم يشرعه الله ، وإن شئت فقل : التعبد لله تعالى بما ليس عليه النبي ﷺ ولا خلفاؤه الراشدون » ، ثم قال موضحاً : « سواء كان ذلك التعبد فيما يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته، أو فيما يتعلق بأحكامه وشرعه ، أما الأمور العادية التي تتبع العرف والعادة ، فهذه لا تسمى بدعة في الدين ، وإن كانت تسمى بدعة في اللغة ، وليست هي التي حذر منها رسول الله ﷺ ، وليس في الدين بدعة حسنة أبداً » [(٢)] .

هكذا يتحدد لنا الابتداع المرفوض في الإسلام لدى السلفية ، بأنه يتمثل في مجالات ثلاثة :

* **العقيدة** : كأن يسمي الله بأسماء أو يصفه بصفات ـ يتعبد بها ـ مما لم يرد به القرآن أو السنة ، كبعض التسميات الفلسفية والفكرية ، مثل : العقل الكامل ، أو المهندس الأعظم .

ومثل ذلك : مايتعلق بالرسول ﷺ مما لم يشرعه الله ولا رسوله ، وقد يكون نتيجة الغلو في محبته ، كالتوسل بذاته وسؤال الله بجاهه ، والطقوس المعينة

---

(١) مجموع الفتاوي ٤/ ١٠٧ ـ ١٠٨ .
(٢) المجموع الثمين في فتاوي الشيخ ابن عثيمين ، جمع فهد السليمان ١/ ٢٩ ـ ٣٠ .

التي تعمل عند قبره ، مما يزيد عن السلام المشروع عليه .

ونحو ذلك مما يتعلق بقضايا الإيمان .

* **العبادة** : سواء كان ذلك بالاختراع الكامل ، كأن يستحدث أشكالاً من الصلوات ، أو الأوراد ، أو المشاعر بهدف تقديسها وزيارتها ، ونحو ذلك .

أو كان ذلك بإضافات تحديدية للعبادات المشروعة ، سواء كان تحديداً زمنياً - أي أن يلتزمه في وقت معين التزاماً تعبدياً ، وهو غير مشروع - أو كان تحديداً مكانياً - التشريع فيما وراء العبادات ، مما يدخل في العادات وصور التصرفات البشرية في حياتهم المادية والاجتماعية ، ويكون هذا النوع بدعة محرمة في الإسلام إذا مورس أو فرض على الناس بقصد التعبد لله تعالى ، أما إذا لم يقصد بها التعبد ، وإنما تحقيق مصلحة مرتجاة ولم يخالف الشرع ، فليس من الابتداع المذموم .

ويبقى أمام العقل الإنساني مجالات واسعة للإبداع والتنافس في الارتقاء بوجوه الحياة الإنسانية .

ومن أبرز المجالات المفتوحة للإبداع :

* العلوم الإنسانية والاجتماعية في استكشاف السنن التي تحكم حركة الحياة الإنسانية ، وفي ابتداع صور حياتية يكون فيها المجتمع الإنساني أكثر تواؤماً مع ظروف عصره ، وأكثر قدرة على حل مشكلاته في الاقتصاد والسياسة والاجتماع والتعليم . . . . إلخ .

* ميادين الأدب والفن .

* ميدان العلوم التجريبية ، والرياضية ، والفلكية ، وتطبيقاتها .

فالعقل المسلم - حسب المنهج السلفي - يرتكز على المقومات التي تتحدد بها

معالم الوجود الذي سيتحرك فيه ، وموقعه في هذا الوجود ، والمسلك الآمن المنتج لحركته ، والغايات التي تحفزه لتحقيقها [١] ، ثم بعد ذلك ينطلق في تلك المجالات على هدي هذه المقومات مبدعاً ، منافساً ، منفتحاً على إبداعات الآخرين انفتاحاً فحصياً انتقائياً ، فهو ـ خلافاً للمواقف المتطرفة ـ « لا يرفض معطيات غيره ، ولكن في الوقت نفسه لا يتقبلها بالكلية ، فهو يملك في تركيبه الخاص ، ومن خلال منظوره العقدي المقاييس الدقيقة ، والموازين العادلة التي يمرر من خلالها تلك المعطيات فيعرف جيداً مايأخذ ويعرف جيداً مايدع » [٢] .

لقد كان هذا التفاعل الحضاري مع إنتاج الآخرين من الأمم الأخرى الذي يقوم به العقل المسلم من خلال إسلاميته فحصاً ونقداً، لا أخذاً أعمى ولا رفضاً جاهلاً ، هو الموقف السلفي في الحضارة الإسلامية ، وكان رفضهم للموقفين اللذين أخذ بهما آخرون ؛ فكان نقد شيخ الإسلام ابن تيمية للمتكلمين الذين أنكروا ـ دون نقد ـ نظريات طبيعية ، وفلكية ونحوها ، وعدَّ المسارعة إلى رد العلوم الفلكية والطبية الصحيحة ـ مما يعلم بالحساب أو التجربة ـ « من بدع أهل الكلام الذي ذمه السلف وعابوه » [٣] .

وابن القيم في كتابه مفتاح السعادة بعدما نقد موقف الذين تقبلوا النظريات الفلسفية في الطبيعة والفلك بمجرد تلقيها ـ ومن ثم مصادمتهم القرآن والسنة بها ـ عاد إلى الرافضين الذي تجهموا أمام هذه النظريات وأنكروها ، ونسبوا إلى الدين رفضها ، فشن عليهم حملة شديدة ، مبيناً أثر موقفهم الأهوج على الشريعة الإسلامية .

قال رحمه الله : « والطائفة الثانية رأت مقابلة هؤلاء ـ أي الفلاسفة في بحوثهم الفلكية والطبيعية ـ برد كل ماقالوه من حق وباطل ، وظنوا أن من

---

(١) انظر : مقومات الفكر الإسلامي في « حقيقة الفكر الإسلامي ٤٥ » .
(٢) حول إعادة تشكيل العقل المسلم ـ عماد الدين خليل ٦٥ .
(٣) الرد على المنطقيين ٢٦٦ .

ضرورة تصديق الرسل ؛ رد ما علمه هؤلاء بالعقل الضروري ، وعلموا مقدماته بالحس فنازعوهم فيه ـ وزعموا أن الرسل جاؤوا بما يقولون . . . ثم يقول . . . وضرر الدين وماجاءت به الرسل بهؤلاء من أعظم الضرر ، وهو كضرره بأولئك الملاحدة فهما ضرران على الدين ، ضرر من يطعن فيه ، وضرر من ينصره بغير طريقه »(١) .

وإذا تبين هذا : فإن من الخطأ البين ذلك التقسيم المعتاد لدى الدارسين للفكر عند المسلمين من الفكر الآخر ؛ حيث يقسمونه إلى قسمين :

* فكر عصراني « عقلاني » منفتح على الفكر المعاصر متفاعل مع صوره المحدثة .

* فكر سلفي منغلق على ذاته منكفئ على الماضي ، يعتبر أي مقاربة للفكر المعاصر سبيلاً إلى زعزعة إيمانه ، والتنكر لسلفيته .

كلا ؛ إن التفاعل قائم لدى الفكرين « العصراني والسلفي » ، والاختلاف هو في نوعية الانفتاح وأسلوب التفاعل .

فالفكر العصراني تشكلت شخصيته من خلال مؤثرات الفكر المعاصر « الغربي » ، ثم عاد إليه ليتفاعل معه تفاعل استمداد منه ، وتقليد له كي يصوغ حياة أمته وفق رؤى ذلك الفكر الذي فيه تشكل ومنه استمد(٢) .

---

(١) مفتاح دار السعادة ـ ابن القيم ٢/ ٢١٢ .

(٢) قال زكي نجيب محمود عن نفسه : « واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي ـ قديم أو جديد ـ حتى سبقت إلى خواطرهم بأن ذلك هو الفكر الإنساني ، الذي لافكر سواه . . . الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب وتدريسه وهو أستاذ ، ومسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في تراثه العربي لاتجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين » ، تجديد الفكر العربي٥ .

ويقول إيليا حريق : « يبدوأننا معشر المفكرين ـ العرب ـ لانزال في دوامة التقليد والنقل إلى درجة تفوق مانتصوره » الانتلجنسيا العربية ٩٤ .

أما الفكر السلفي : فقد تشكلت شخصيته من خلال تلك المقومات التي استمدها من تعاليم الوحي « القرآن والسنة » ، ثم جاء ليتفاعل مع عصره كاشفاً جوانب الخلل فيه ، منتقياً الجوانب الإيجابية قائماً بجهده الإبداعي في توصيف البنـــاء الحضاري السليم لأمته الإسلامية توصيفاً مرتكزاً على الضروريات الثـلاث :

* المنهج الإسلامي الذي رسمته نصوص الكتاب والسنة .

* أرقى الصور « السليمة » التي وصلت إليها البشرية في تحضرها .

* وضعية المجتمع المسلم بما فيه من قيم صحيحة ، ومن جوانب نقص ، ومن إمكانيات ارتقاء ونهوض .

وبعد مامر كله ، نستطيع أن نلخص الموقف السلفي من العقلانية بالتالي :

* هناك موقفان مبدئيان :

• موقف من لايؤمن بوحي إلهي ، وبالتالي يرى أن أوثق ما يرتكز عليه في تحقيق وجوده الإنساني ـ عقله ـ مستحدثاً له مسارات يسلكها في حركته ؛ كي يتعرف ويبدع وينتج ، تمثل ـ هذه المسارات ـ عقلانية هذا الإنسان .

• وموقف من يؤمن بوحي إلهي لا بصفته مجرد « وحي معطى » حسب تعبير أركون [١] ، بل بصفته جزءاً من علم الله المطلق الكامل .

* أما بالنسبة للموقف الأول :

فإن السلفية ترى أن الذي لم يؤمن بالوحي بعد ، سواء كان لم يعرف وحياً

---

(١) يقصد أركون ـ حسبما ترجمه هاشم صالح ـ بالوحي المعطى ، تلك الظاهرة الموضوعية الخارجة عن إرادتنا التي مارست دورها على ملايين البشر بهذه الصفة ، وهذا ما لاينكره حتى الملحد ، انظر : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ـ محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ١٧ ، ١٨ .

أصلاً ، أو أنه عرف شيئاً يسمى وحياً ، ثم اكتشف زيفه فكفر به ، ترى أن هذين منطقيان في اعتمادهما العقل ، كأوثق وسيلة ممكنة لعبور هذه الحياة بعد يأسهما من مورد أعلى منه [١] .

لكن السلفية بحكم ماترتكز عليه من الإيمان بوجود وحي إلهي صحيح ، مستمد من الله دون تحريف بشري أوتبديل - وبضرورته للحياة الإنسانية توجه دعوتها إلى هذا العقل ؛ كي يتعرف على هذا الوحي ، فيقتنع بصحته ، ومن ثم حاجته إليه وعدم كفايته - دونه - لتحقيق سعادة الإنسان .

فإذا آمن بالوحي دخل في الموقف الثاني ، وإلا بقي السجال - المفترض - بينه وبين السلفية على مستوى العقل ومنطقه النظري [٢] .

* وأما بالنسبة للموقف الثاني فهو ينقسم إلى قسمين :

- قسم مقتنع منطقياً نتيجة إيمانه بالوحي وإطلاقية حقائقه بأن عقله ينبغي أن يسير في ظل تلك الحقائق مستضيئاً بنوره وهذا هو الموقف السلفي .

- وقسم على الرغم من إيمانه بالوحي ، أو على الأقل « دعواه الإيمان » [٣] ، إلا أن نفسه تأبى الانقياد لهذا الوحي ، فيتعالى بعقله ويدفعه

---

(١) هذا ماقاله سيمياس الفيثاغوري في تبريره لاعتماد الفلاسفة اليونان العقل في بحث الأسرار الميتافيزيقية ، انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم ٩١ .

(٢) العقل السلفي حتى هنا في مجال معالجة القضايا الإقناعية الكبرى يأخذ بمنهاج الوحي في مجاله دون أن يطوح بنفسه في المناهج الفلسفية العقيمة ، وليس معنى ذلك أنه يستشهد على الكافر بالإسلام بالنص - بما هو وحي إلهي - فهو لم يؤمن به بعد ، وإنما يلتزم منهج القرآن بإيقاظ الفطرة وتذكيرها بالدلائل البدهية دون عقليات المتكلمين التي تبعث من الشبه أكثر مما تجلي من الحق - كما قال أبو حامد الغزالي .

(٣) الإيمان هنا : وفي كل حديث عن الإيمان بالإسلام يتضمن العلم القائم على برهان ، وليس هو الاعتقاد بمفهومه المعاصر الذي هو : « الاقتناع والقبول دون أن يؤيده أو يكذبه برهان منطقي أو مشاهدة حسية ، بحيث يكون مقابلاً للعلم القائم على أسباب عقلية كافية » انظر : المعجم الفلسفي صليبا ١ / ١٨٧ .

للحركة دون اعتبار لهذا الوحي الذي يؤمن به ، وبعد أن يتلقف عقله أفكاراً ، وتصورات مخالفة لحقائق الوحي ، يصبح بين خيارين :

ـ التضحية بهذه الأفكار والتصورات التي أجهد نفسه زمناً في تحصيلها لحساب حقائق الوحي الذي آمن به .

ـ التشبث بتلك الأفكار ومدافعة حقائق الوحي بما يتصور أنه لا يكون به رافضاً للوحي كإعمال التأويل الخاطئ لنصوص الوحي ، أو إنكار بعض النصوص ـ من السنة ـ واعتبارها مكذوبة .

وهذا التصرف ناتج من تصور هؤلاء أن تضحيتهم بهذه الأفكار والتصورات تضحية بالعقل ، وإهدار للعقلانية .

والسلفية تحاور هذا القسم ؛ كاشفة له من الجانبين المنطقي والواقعي ، خطأ هذا التصور .

من الجانب المنطقي : أن الإيمان بالوحي ، وأنه من علم الله ، يقضي منطقياً بتقديمه على أفكار العقل الذي هو معرفة بشرية .

كذلك فإن الإيمان بأن ماجاء به الوحي حقائق يقضي بأن ماخالفها ليست حقائق ولا مواقف صحيحة ، بل هي منطقياً ـ للمؤمن بالوحي ـ تمثل أخطاء وتصورات فاسدة، وإن تزوقت [1] بما يخدع من لا نور له من الوحي يكشف له .

ـ أما الجانب الواقعي : فإن المواقف التي وقفها أولئك المتشبثون بتلك الأفكار المخالفة لحقائق الوحي ، سواء كانوا ممن لايدينون بالوحي أصلاً ، أو ممن يؤمنون به ابتداءً ، ثم يصادمونه بتلك الأفكار ـ هذه المواقف ـ كشف الزمن ، ومايزال يكشف فسادها :

---

(١) قال سبحانه وتعالى في سورة الأنعام آيتي ١١٢ ، ١١٣ ، ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ، وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ﴾ .

ـ من خلال اعترافات أصحابها أنفسهم بفسادها العلمي .

ـ ومن خلال اختبار الواقع الفكري أو الاجتماعي الذي كشف بطلانها وتهاويها في المجال التطبيقي ؛ نظريات ومذهبيات وغيرها .

هذه المواقف النظرية للسلفية إزاء المواقف الأخرى ، تؤكد أن العقلانية إذا ما أريد بها اعتماد منطق العقل السليم ومبادئه الأولية ، واتساق النتائج مع المقدمات ـ أنها ـ هي الموقف السلفي ، وأن الموقف المخالف الذي يقتنع بصحة الوحي ثم يتشكك في حقائقه ؛ غير عقلاني ؛ إذ هو متناقض منطقياً .

هذا في الجانب النظري ، أما العقلانية العملية ؛ أي مسلك العقل في حركته لدى السلفية ، فقد تجلى لنا في مجالين :

* **مجال الاجتهاد** : الذي يستهدف تحديد القيم والضوابط التي تتضمنها تعاليم الوحي ، ومن ثم إقامة حركة الإنسان عليها ، لتصبح حياته الفردية والجماعية في قمة إنسانيتها الممكنة ، ولتحقق له غايات وجوده الصحيحة .

هذا الاجتهاد يتحقق للعقل المسلم من خلال عناصر ثلاثة :

* فقه بالدين مقاصده ونصوصه بصفته مصدر الاستمداد .

* وعي بالواقع الذي سيتحرك فيه ، وسينتج له .

* استكمال عناصر تأهيلية أخرى .

بهذه العناصر يتبوأ العقل منبر التوجيه للحياة الإنسانية ـ فردية واجتماعية .

وقد كان الفقه وهو ثمرة الاجتهاد معلم الحضارة الإسلامية ، والعلم الأصيل ـ الأول ـ فيها ، كما أن العلم التجريبي هو معلم الحضارة الغربية المعاصرة .

* **مجال الإبداع** : الذي يندفع إليه العقل المسلم بشخصيته المتميزة المرتكزة على مقومات الدين أهدافاً ومنهجاً ومبادئ ، منفتحاً بهذه الشخصية على الفكر الآخر ناقداً ومنتجاً ومنافساً .



قضيــة العلميــة



العلم بمفهومه الحديث أعظم القضايا المعاصرة حيوية وأشملها تأثيراً ، وقد سبق أن العقلانية بصفتها منهجاً ورؤية ، تبرر أهليتها باستنادها إلى العلم في عصرها. والفلسفات ـ على الرغم من تناقضها ـ يسعى كل منها إلى كسب تأييد العلم المعاصر له بكشوفاته ونظرياته.

والاضطراب الإنساني في التصورات العقدية والقيم الخلقية ، بل وفي الفطرة الإنسانية ذاتها ، إنما حصل باسم هذا العلم الذي وصل الغرور بالمفتونين به إلى عدِّه النبي الناسخ للنبوات قبله[1] ، بل إن «أوروبا ـ في غمرة افتتانها بالمنهج التجريبي وفتوحاته ـ قد نبذت إلهها ، وآمنت بإله جديد هو العلم» .[2] بحيث أصبح لدى أوروبا بديلان نقيضان لبعضهما ، هما الدين والعلم ، يقضي الأخذ بواحد منهما اطراح الآخر ، أو تشذيبه ولو إلى حد التشويه حتى ينسجم مع الثاني ، ولما كانت الريح للعلم ، فقد كان التشذيب والتشويه من نصيب الدين من أجل أن يستسيغه منطق هذا العلم ، فيبقى له شيء من الاحترام ولو لم يبق منه إلا اسمه.

هذه القضية «قضية العلم والعلمية» لم تبق في بيئتها الغربية كنتاج طبيعي لظروفه الخاصة ، وإنما انتقلت إلى الأمم الأخرى ـ ومنها الأمة الإسلامية ـ فحصل بسببها زيغ عقدي ، واضطراب فكري ، وإساءة لدين الإسلام لا من أعدائه فحسب ، بل ممن يعدّون أنفسهم من أنصاره ؛ حيث تحول الاجتهاد لديهم من

---

(١) قال الشاعر محمد إحسان المحامي :

قـام في الناس نبي إنما ... دينـه ليس كدين المرسلين
وحّد الناس وقد فرقهـم ... كافة الرسل على مـر السنين
آمنوا بالعلم ديناً وهدى ... ليس بعـد العلم للأفهام دين

موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ٢/ ٦٠.

(٢) العلم يدعو للإيمان ـ كريسي موريسي.

عملية استهداء بتعاليم الإسلام لتوجيه مستجدات الحياة الفكرية والسلوكية بها، إلى عملية معاكسة تجعل المستجد هو الأصل الذي يُفرض على النصوص الشرعية أن تسوِّغه، لقد أصبح الاجتهاد - كما يقول محمد أركون - «منهجية ذرائعية منفتحة على دمج وتمثل المفاهيم والأفكار والممارسات المعتبرة بمثابة بدع خطرة ضمن إطار التراث الإسلامي»(١).

ولقد تغيرت أحوال كثيرة، ولكن العلم - في مفهومه الحديث - بتجدده التصاعدي، وشموليته لجوانب الحياة المختلفة، وأساسيته في النهوض الحضاري، أصبح خياراً لا مفر منه، فلا خلاف على هذه النقطة، إنما الخلاف على منهج تمثله في كيان الأمة؛ حيث تبرز مواقف متعددة يعنينا منها هنا الموقف السلفي؛ حيث نتعرفه من خلال:

* تحرير مفهوم العلم وسمات العلمية لدى الغرب.

* وبيان مفهوم العلم، وأصوله، وفلسفته في المنظور السلفي.

---

(١) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي - محمد أركون ١٢.

مفهوم العلم وسماته لدى الغرب المعاصر

نظراً لحالة الامتزاج والانفصام بين العلم والدين في أوروبا ، وأثر ذلك على النظرة لكل منهما ، لا بد من التعرف عليهما معاً ، وهذا ما يقضي بضرورة استعادة تاريخ بدايات النهضة في أوروبا، لأنها المكون لهذه النظرة .

فقد كانت كنيسة العصور الوسطى قد حصرت العلم والحقيقة في كتبها المقدسة، وشروحها التي تكرس توجه الإنسان إلى عالم الروح منصرفاً عن عالم المادة ، وجعلت المعرفة عملية إلهام يكتسبها من يحصر نفسه وجهده في تأمل تلك الكتب التي شحنها كبار اللاهوتيين بمعارف بدائية من الفلسفات البشرية، فصارت نظريات أرسطو في الطبيعة التي ضمت إلى تلك المعارف المقدسة جزءاً منها، بحيث إن نقدها يعني مخالفة الدين ، حتى قال ديكارت مشتكياً من الخلط بين هذه النظريات وتعاليم الدين : « لقد أخضع اللاهوت لفلسفة أرسطو إخضاعاً يكاد يتعذر معه شرح أي فلسفة أخرى دون أن تبدو أول الأمر مخالفَة للدين»[(١)] .

ليس ديكارت وحده ، بل إن بيكون وهوبز ولوك وكثيرين غيرهم، ممن تعلموا في مدارس الكنيسة «الفلسفة المدرسية» ، يشتكون من مشاحنات المدرسيين المتواصلة ومماحكاتهم التافهة التي تغرق في المجردات دون أن تقدم حلاً لأي شيء «والمدرسيون بتطبيقهم الخاطئ للأسلوب اللاهوتي على الفلسفة والعلوم الطبيعية ، قد أسبغوا على آثار أرسطو حجية مغالى فيها تكاد تعادل حجية الكتاب المقدس» [(٢)] .

---

(١) العلم في منظوره الجديد ـ روبرت أغروس وجورج ستانسيو ، ترجمة كمال خلايلي١٤٢ .

(٢) العلم في منظوره الجديد ـ روبرت أغروس وجورج ستانسيو ، ترجمة كمال خلايلي ١٤٢ .

وفي هذا يقول البروفيسور ماسلو : «لقد أدى سوء الفهم الديني المبتور من العلم والمعرفة إلى إدانة الدين نفسه والحكم عليه بالإخفاق ؛ لقد زعم الفهم الديني أن أنماط الفهم المتوارثة كاملة ونهائية ومستمرة ، وزعم أنها تشتمل على الحقيقة كاملة ، وأنه لم يبق شيء يتعلمه الإنسان ، وكانت النتيجة أن أصبحت الكنيسة مقاومة للتطور ، ومعطلة لأي تقدم علمي أو ثقافي ، همها تحقيق طاعة عمياء مناقضة للحقائق وطبائع الوجود ، وصار عملها تخريج أغنام لا مؤمنين»(١) .

هذا واستجابة لمنطق الفطرة والحاجة الإنسانية ، كان لابد من صوغ نموذج جديد للعلم «وكان ينبغي لهذا النموذج الجديد على عكس الفلسفة المدرسية المتداعية التي كانت فيها الغيبيات والخوارق تبدو طاغية على كل شيء ، أن يعود إلى الأشياء الملموسة والحقيقية التي لا تقبل الجدل ، إلى عالم المادة الفيزيائي»(٢) .

وبدأت صياغة النموذج الجديد من خلال رواد النهضة الأوروبية :

* بتوجيه هَمِّ البحث نحو عالم المادة بدل عالم الروح .

* ورفض سلطة الفلسفة وعلم اللاهوت اللذين يبدوان ـ كما يقول بيكون ـ كتمثالين يمجَّدان ويدار حولهما ، دون أن يتحركا أو يتقدما بالإنسان خطوة نحو الأمام ، وفي المقابل التركيز على التجربة الحسية والمقترنة بالنظر العقلي .

وقاوم رجال الكنيسة هذا الاتجاه الذي يمثل انحرافاً عن الدين بمنهجيته ، ثم بكشوفاته التي كشفت كثيراً من التصورات الخاطئة التي رسختها الكنيسة في

---

(١) خطر الانشقاق بين الدين والعلم ـ فصل من كتاب لماسلو ، ترجمة ماجد عليان ، مجلة الأمة القطرية ـ العدد الثاني ص ١٧ .

(٢) العلم في منظوره الجديد ١٤٠ .

عقول الناس على أنها الحقيقة، ووصلت مناوأة الكنيسة لهذا الاتجاه الجديد فضلاً عن اتهام أصحابه بالزندقة والمروق عن الدين، لصور مضحكة، فقد ذكر «غاليليو» في رسالة إلى «كبلر» كيف أن كبير أساتذة الفلسفة رفض أن ينظر إلى الكواكب والقمر من خلال منظاره على الرغم من إلحاح غاليليو عليه مراراً، وأن أستاذ الفلسفة من حماقته «يكدُّ ذهنه بحجج منطقية كما لو كانت تعاويذ يستخدمها لجعل الكواكب تختفي من السماء، لقد ظن الأستاذ أن لا حاجة له أن ينظر من خلال المنظار؛ لأن أرسطو لم يذكر أقمار المشتري وبالتالي لا يمكن أن يكون لها وجود»[1].

وصارت حركة العقل الغربي المنفتح على الواقع الكوني تزداد سعة وعمقاً، اكتشافاً وتحليلاً وتركيباً وتطبيقاً، مما جعلها تداخل الحياة الإنسانية في جوانبها المختلفة، فتستحوذ من ثمَّ على قلوب الناس وعقولهم، فصار همهم وعواطفهم وطلبهم السعادة، يتحول من الكنيسة وتعاليمها التي ظل معلقاً بها قروناً متطاولة، إلى هذا العلم الجديد المبشر بصنوف من الخير عاش محروماً منها.

ولأن هذا العلم الجديد مؤسس على التجربة المفتوحة منهجاً، وعلى الواقع الماثل بين يدي الإنسان مجالاً، فإنه أكثر إقناعاً وثقة وتفاعلاً من «علم الكنيسة» مما جعله يسحب هذه الثقة والقناعة، أي صفة العلمية من علم الكنيسة إلى نفسه.

فصار العلم ـ بما هو تحقق جازم مقنع ـ صفة لهذه المعرفة الجديدة القائمة على المنهج التجريبي دون سواها، وبالتالي انتزعت صفة العلم هذه من فكر الكنيسة وكتبها المقدسة، وعادت هذه الكنيسة إلى هذا العلم الذي حاربته ورفضته ووصفته بالتخريف ـ عادت إليه ـ لتلتمس فيه ما يدعم شرعيتها، ويضفي شيئاً

(١) العلم في منظوره الجديد ١٤١.

من العلمية على ما أمكن من مبادئها .

وعلى العموم فقد استحال الأمر في أوروبا الحديثة إلى قسمين متمايزين :

* **أولهما** : العلم ؛ وهو هذه المعارف المتعلقة بالظواهر الكونية كشفاً ودراسةً وتطبيقاً ، من خلال المنهج التجريبي ملاحظةً واستقراءً وتحليلاً وتركيباً .

* **ثانيهما** : الدين ؛ وهو بالمقابل معارف الكنيسة وكتبها المقدسة ، وقد نزعت منها صفة العلمية ، فهي إما أنها مضادة للعلمية ، بمنزلة السحر والأساطير والتنجيم ، أو على الأقل مختلفة عن العلم لا تصل لدرجته ، وإن عدت فاعلية إنسانية ، فهي كالفن والفلسفة لكن بشرط أن لا تزاحم العلم مجالاً وهدفاً .

ثم بدأت شيئاً فشيئاً تتحدد المعالم الوضعية لكل من العلم والدين في الفكر الغربي ، وهي وضعية تحكمها الظروف الثقافية والاجتماعية السائدة والتطلعات المستقبلية لرواد الفكر الغربي أكثر من كونها التماساً للحقيقة المجردة .

فلقد كانت الكنيسة في توجيهها الديني ، وتقريرها العقدي ، تهوِّن من شأن المادة ، وتسعى لصرف الإنسان عنها وإهمالها ، فجاء رواد العلم الجديد ؛ ليقفوا على الضد مستهترين بالتعلق بالغيبيات ، وما وراء المادة ، مكثفين قيمة المادة إلى درجة متطرفة انحسرت فيها إنسانية الإنسان ، يقول أغروس وستانسيو : «إن صوغ نظرة كرد فعل إزاء موقف آخر يبدو دائماً أمراً محفوفاً بالمخاطر ؛ ذلك أن غاليليو وديكارت في محاولتهما التعويض عما سبق من إهمال المادة أحدثا على غير علم منهما تياراً أدى إلى أفول نجم العقل »[١] .

وإذا تساءلنا بعد ذلك : ما مفهوم العلم لدى الغرب الذي أفرزته تلك التحولات ؟ سنجد تعريفات عديدة ، لكنها تؤوب كلها إلى وجهة واحدة .

فالعلم عند أوجست كونت «معرفة القوانين الحقيقية للظواهر الطبيعية ولا

---

(١) المصدر السابق ١٤٢ .

طريق له إلا التجربة »[١] .

وعند أميل باترو «المقصود بالعلم اليوم هو : مجموعة المعارف الوضعية التي حصلها الإنسان»[٢] .

والعلم: جسم منظم من المعرفة العلمية ! تتضمن الحقائق والمفاهيم والمبادئ والنظريات العلمية! التي تساعدنا على تفسير الظواهر الكونية وفهم الوجود.[٣].

والعلم لفظ كلي يشمل العلوم الطبيعية والرياضية التي تبحث بمناهج علمية في الظواهر الجزئية للكون والحياة بغية الكشف عن القوانين التي تفسر سلوك هذه الظواهر تفسيراً علمياً ومنطقياً[٤] .

وتعريفات أخرى كثيرة ، نستطيع أن نحدد من خلالها مفهوم العلم المعاصر بأنه :

* معرفة بشرية لا تركن إلى مصدر آخر فوق الإنسان لا استمداداً ولا استناداً.

* وأن مجاله الطبيعيات-كالأحياء والكيمياء والفيزياء -والرياضيات- هذا هو الأساس ، وإن حاولت الإنسانيات الدخول في مجاله، لكنها لما تزل.

* وأن منهجه يعتمد الاستقراء والملاحظة والتجربة.

والمهم لدينا هنا أن العلم في الفكر الغربي يعني حقيقة الوصف تماماً؛ أي أن العلمية بمدلولها الاصطلاحي الأصلي مقصودة، فتسمية هذه المعارف بالعلم

(١) المدخل إلى الفلسفة ـ كولبة ٢٨٨ .

(٢) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ـ أميل باترو ٩ .

(٣) طبيعة العلم وبنيته ـ عائش زيتون ١٠ .

(٤) فلسفة العلوم الطبيعية في التراث الإسلامي ـ أحمد باشا ـ بحث في المسلم المعاصر عدد ٤٩ ص١٠ .

ووصفها بالعلمية؛ يعني أنها تحتل الدرجة العليا من المعرفة ، أي اليقين الممكن بشرياً والأعلى من المعارف الأخرى .

هكذا تحدد لدينا مفهوم العلم .

وبالنفي يكون قد تحدد لدينا الدين ، والذي يعنينا من الدين هنا تعاليمه التي أصبحت خارج دائرة العلم .

ولكن أليس في هذا شيء من التناقض؟ كيف يكون الدين الذي يقدم نفسه على أنه وحي ، والوحي بما هو من علم الله أوثق بكثير مما عداه ، كما يقول ديكارت[١] أحد رواد النهضة الفكرية الأوربية ؟ كيف يكون هذا الدين أقل من المعرفة البشرية الاستقرائية علمية فضلاً عن أن يُحْرم من صفة العلمية التي تتمتع بها تماما؟؟ .

هنا تأتي الشكوك الموجهة إلى أصل الدين ، والتأويل المسلط عليه ليحل هذه المشكلة :

* التشكك في سلامة تعاليم الكنيسة من امتداد يد التحريف إليها ، والتأمل في هذا الأمر تأملاً ينتهي إلى الإيمان بأن الله أوحى إلى عيسى ـ عليه السلام ـ ونقل شيئاً من هذا الوحي ، ولكن الكتب المقدسة الحالية تحمل زيادات بشرية ، مما ينزع الثقة فيه بعامة .

* وقد يفسر البعض تجاوز العلم المعاصر لمعارف الكتب المقدسة بأن طبيعة الوحي إذا نزل في مستوى فكري معين ، فإنه يأتي على مستوى ذلك الفكر ، لأن هدفه عملي يكفي فيه اتخاذ ما هو قائم أساساً له «فالوحي ، أيُّ وحي تقرره الآراء العامة السائدة عن العالم في الوقت والمكان الذي ينزل فيه» [٢] .

---

(١) انظر ـ مشكلة الفلسفة ـ زكريا إبراهيم ١٩٢ .

(٢) من كلام ميلر بروز ـ الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ٤٧ .

* وقد يتمادى التشكك لا إلى تلك التعاليم، وإنما إلى الديانة النصرانية كلها، وإلى عيسى ـ عليه السلام ـ ؛ حيث عدَّه البعض من مفكري الغرب ــ مثل برتراند رسل ـ أسطورة لا حقيقة لوجودها .

* أما الملاحدة الذين ينكرون وجود الله، فمشكلة الدين والوحي لا وجود لها أساساً لديهم .

فالدين في الوعي الغربي ـ المفكر بالذات ـ مجموعة من الطقوس العبادية والتصورات والقيم الخلقية تتوارثها البشرية خلفاً عن سلف ، وهي في أصلها تعود إلى أعراف اجتماعية ، أو إلهامات روحية ، أو فلسفات بشرية، أو أساطير وهمية .

وأقصى ما يسلَّم به للدين ـ لدى غير الملحدين إلحاداً تاماً ـ أن له أصلاً سماوياً ، وإن كان لا يتمثل صافياً في الكتب المقدسة .

ولم تكن هذه المواقف مجرد انفعالات ضدية للدين من هؤلاء المنضوين تحت لواء العلم التجريبي، كخيار وحيد؛ إذ قام أناس منهم بنقد الكتب المقدسة إما من خلال العلم التجريبي، أو في الجانب الفلسفي والتاريخي، بل إن بعض رجال الكنيسة أنفسهم قد أسهموا في هذا النقد ، واعترفوا بما في هذه الكتب من تحريف وزيادات ، وأنها لا تعدو ـ كما يقول وليم باركلي شارح بعض الأناجيل ـ أن تكون خواطر لبعض أتباع المسيح تم تعديلها باطراد ، بل إن أهدافاً غير كريمة ومقاصد سيئة ـ كما يقول ألفرد جارفي ـ كانت وراء تبديلات كثيرة قد حدثت في الأناجيل منذ دخولها اليونان وتأثرها بالفلسفة[1] .

هذا هو التصور الغربي المعاصر للعلم وللدين ؛ والانحياز على المستوى

---

(١) انظر : المسيحية ـ من مجموعة مقارنة الأديان ـ أحمد شلبي ـ ٢١٥ .

النظري ، إنما هو للعلم على حساب الدين ما داما في موقع التفاضل ، وهذا هو ما تُبرز به أوروبا نفسها وتعلل به تفوقها ـ وتغري به غيرها أيضاً ـ على المستوى النظري .

أما الموقف العملي ـ الذاتي ـ من العلم والدين ، فهو متنوع إلى حد التناقض ، ليس في التعامل مع الدين كفراً به أو استغراقاً فيه ـ لدى أهل الفكر والعلم ـ بل في الاحتماء بالعلم ذاته ، والالتزام بسماته المنهجية في الحياة ؛ إذ أن عيادات الكهان والمنجمين والسحرة وقارئي الكف والفنجان ، ليست مقصورة على رجال الأعمال والسياسة والفن ونحوهم ؛ بل تعج أيضاً بكثير من العلماء البارزين في مجالات الطبيعة والرياضيات .

التفكير العلمي :

لئن كان مفهوم العلم محصوراً أساساً في الطبيعيات والرياضيات ؛ إلا أنه في جانبه المنهجي أوسع من ذلك ؛ حيث تمثل «العلمية» أو التفكير العلمي مسلكاً أعم يمكن أن يمارسه الإنسان في شؤون حياته الفردية ، أو الاجتماعية متخطياً الأساليب الفوضوية والخرافية في التعامل مع الأشياء مستهدياً بالعلم «المعاصر» بصفته منهجاً أو أسلوباً منظماً لرؤية الأشياء وفهم العالم .

وقد تناول كثير من الكتاب في هذا المجال سمات التفكير العلمي ، ومن أشمل الكتابات في ذلك ما ذكره فؤاد زكريا في كتابه «التفكير العلمي» ؛ حيث ذكر من سماته :

١ ـ **التراكمية:** بمعنى أن العلم يتغير ، وأن تغيره يتخذ شكل التراكم ، أي إضافة الجديد إلى القديم والبناء عليه دون إغفاله ، والبدء من جديد ، ودون اعتباره إلى درجة الوقوف عنده .

٢ ـ **التنظيم** : بمعنى تنظيم الطريق التي نفكر بها ، بحيث تسير ممارستنا

الفعلية وفق تخطيط منضبط، ويتبع هذا تنظيم العالم الخارجي؛ أي ميدان حركة الفكر.

والمنهج التجريبي ذاته يسلك خطوات متعاقبة لتحقيق المعرفة العلمية ابتداء بالملاحظة المنظمة للظواهر التي يراد بحثها، فالتجريب الذي يتوصل من خلاله إلى نتائج تمثل قوانين جزئية لا تؤهل لإصدار أحكام موثقة، ومن ثم تأتي مرحلة تحرير القوانين الجزئية، وضمها لتتحول إلى نظرية، ويستمر في عمله الفحصي؛ للارتقاء بالقيمة العلمية للنظرية أو كشف عوارها.

٣ ــ **البحث عن الأسباب**: فالخطوة الأولى في العلم هي التساؤل عن الأسباب التي باكتشافها تفهم الظواهر ويمكن التحكم فيها، وبإنكار الأسباب يقع الإنسان في الخرافة، فيصبح غير علمي في تفكيره.

٤ ــ **الشمولية واليقين**: الشمولية تعني سريان المعرفة العلمية على كل الظواهر المشابهة لتلك الظاهرة الفردية ــ فهي أشبه بقاعدة أهل الأصول «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». كما تعني الشمولية أن هذه المعرفة تفرض نفسها لا على عقل الفرد الذي حققها أول مرة فقط، وإنما على العقول التي بإمكانها ممارسة العلم مثله، وهذا بخلاف القضايا الفنية والشعرية التي تمثل تجارب فردية خاصة؛ أما اليقين، فيعني: أن العلم يرتكز على أدلة منطقية مقنعة لأي عقل، وإن كان ذلك لا يستلزم ثبات هذا اليقين بحكم أن العلم والتفكير البشري متطور باستمرار.

٥ ــ **الموضوعية**: التي تعني أن يتحرر الفكر في معالجاته لموضوعه من كل التأثيرات الجانبية التي تعوقه عن أن يفكر تفكيراً علمياً سليماً مثل:

* السلطة الفوقية.

* الأمزجة الذاتية.

* التعصب .

* التضليل الإعلامي .(١)

دين العلم الحديث :

لم يبق العلم في مجالاته الطبيعية والرياضية ، مؤثراً على التفكير الإنساني في تنظيم حياته العملية من خلال التفكير العلمي المنظم فيها فحسب .

لقد رأى بعض المعجبين بالعلم ومنهجه التجريبي الناجح ـ وهم كثير ـ أنه وقد اندحر الدين أمامه وأصبح من جملة الأساطير التي لا وزن لها ، فإنه ينبغي على العلم أن يبدع للبشرية ديناً جديداً يرسم لهم غاياتهم الوجودية ، ويعطيهم تصوراً للوجود متماسكاً ، ويصرف هممهم نحو المجالات التي يريدها ؛ لأن التدين غريزة بشرية ، فإذا فقد الإنسان دينه ، ولم يجد بديلاً كافياً حنَّ إلى دينه السابق ، وربما حدثت له نكسة حضارية .

ـ يقول (تندل) مفاخراً : «إن العلم قادر على معالجة كل مشاكل الإنسان الأساسية»(٢) .

ـ ويقول آخر : «إن الواجب الآخر العظيم للعلم هو أن يخلق ديناً للبشرية»(٣) .

وفي هذا الاتجاه برزت فلسفات عديدة ملحدة تقدم نفسها وتصوراتها عن الوجود ، وقيمها العملية ، وهي ترتدي مسوح العلم زاعمة الاتكاء على حقائقه ، وهي فلسفات مادية في أساس قيامها ، وإنما فعلت ذلك للتلبيس واستثمار مقام العلم . . . يقول (سومرفيل) متحدثاً عن الماديين على مختلف فلسفاتهم : «إنهم

---

(١) انظر : التفكير العلمي فؤاد زكريا ١٧ وما بعدها .
(٢) حدود العلم لسوليفيان ـ نقلاً من «العلم في مواجهة المادية» عماد الدين خليل ٣٧ .
(٣) الدين في مواجهة العلم ـ وحيد الدين خان ٨٤ .

يميلون إلى إطلاق اسم (التجريبية) و(الطبيعية) و(الإنسانية) و(الواقعية) وما شابه ذلك على فلسفات كان من الأدق أن تسمى (مادية)» [١] .

والماركسية التي يرى كثير من أقطابها أن لا حاجة للمداراة في تسميتها بالمادية، لا تفتأ تتشبث بالعلم زاعمة أنها وصلت إلى الحقيقة التي ليس بعدها مرام؛ لأنها «تستند إلى المعطيات الحسية لعلوم الطبيعة» [٢] .

وبغض النظر عن هذه الفلسفات التي لا تستحوذ عادة إلا على أعداد محدودة من الناس، فإن «الأوروبي العادي ـ كما يقول محمد أسد ـ سواء أكان ديموقراطياً أم فاشياً، رأسمالياً، أم بلشفياً صانعاً، أم مفكراً ـ يعرف ديناً إيجابياً واحداً هو التعبد للرقي المادي، أي الاعتقاد بأن ليس في الحياة هدف آخر سوى جعل هذه الحياة نفسها أيسر فأيسر، وكما يقول التعبير الدارج: «طليقة من ظلم الطبيعة» إن هياكل هذه الديانة هي المصانع العظيمة، ودور السينما والمختبرات الكيماوية، وساحات الرقص، وأماكن توليد الكهرباء، أما كهنة هذه الديانة فهم الصيارفة والمهندسون وكواكب السينما وقادة الصناعات وأبطال الطيران» [٣] .

ومع هذا: فليس الأمر في الغرب صورة واحدة تتمثل في الاستلاب للوجهة المادية ذات الاستخدام العلمي؛ إذ قامت رؤى مخالفة وأصوات محذرة من هذا المسلك، كما أن العلماء التجريبيين أنفسهم بدأوا يخففون شيئاً فشيئاً من تعصبهم المادي الذي يكيِّفون العلم لخدمته، حتى عادت الإفاقة متبلورة في وجهة جديدة للعلم، ما زالت تشكل نفسها حتى الآن كما يقول ذلك «أغروس وستانسيو» في كتابهما «العلم في منظوره الجديد» الذي يرصدان فيه هذه الوجهة في مجالات عديدة.

---

(١) فلسفة القرن العشرين ـ ضمن مجموعة الألف كتاب ـ ترجمة عثمان نوية ٢٥٨ .
(٢) النظرية المادية في المعرفة ـ روجيه جارودي ١٧٦ .
(٣) الإسلام على مفترق الطرق ـ محمد أسد ٤٧ - ٤٨ .

صدى قضية «العلم» لدى المسلمين :

لم تبق تلك التحولات وآثارها خاصة بالغرب ؛ إذ انتقلت هذه المشكلة الفكرية إلى الأمم الأخرى ، ومنها الأمة الإسلامية ، وكان وقعها مذهلاً للفئتين القياديتين فيها :

* العلماء الشرعيين.

* والناشئة المثقفين.

* **فأما الأولون**، فانقسموا صنفين :

● **أولهما** : الذين يملكون وعياً شرعياً متمكناً جعلهم يقفون موقفاً متماسكاً مرتكزاً على اليقين الإيماني ؛ بأن الوحي حق لا يمكن أن يأتيه الباطل أبداً لا جزئياً ولا كلياً ، وأن الكون خلقه الله الذي أمر بتدبره، فلا يمكن أن ينطوي على حقائق تخالف وحيه ، وأن ما يحققه الإنسان من إمكانات مادية (اختراعات) تأخذ حكمها ومن وظيفتها ومجال استخدامها، أما مبدأ الاختراع ذاته، فهو داخل ضمن المباحات في الأصل ، وقد يُحكم بأنه مأمور به أو منهي عنه بحسب غايته.

ودعا كثير من هؤلاء ، كالشيخ عبد الرحمن بن سعدي (ت ١٣٧٦هـ) في كتابه «الدلائل القرآنية على أن العلوم العصرية لا تخالف الكتاب والسنة» ، إلى ضرورة منافسة المسلمين غيرهم فيها ، وإلى التأكيد على صياغة فلسفة لهذا العلم منبثقة من الإسلام تخالف فلسفة الغرب الخاصة به.

● **الثاني** : هو الذي زاغ بصره أمام مفاجآت هذا العلم مع نقص في تأصل العلم الشرعي، والمنطق السلفي في هذا المجال ، فنفر من العلم التجريبي وعدَّه بدعة ، وتوجس خيفة من كل اكتشاف يستجد ، خَشية أن يأتي بما يهدم الدين، حتى قال أحدهم لما قيل له : «إن علماء الفرنج يحاولون الوصول إلى القمر ، فقال رحمه الله بشدة الإنكار لتلك المحاولة : إن وصلوا إلى القمر فالقرآن كذب

والرسول كذب»[١] .

وهؤلاء المنافرون غالباً ما يرتدُّون إلى النقيض ، وقد يتطرفون في مواقفهم كنوع من التكفير عن رفضهم السابق .

*** أما الآخرون :**

فهم ناشئة من أبناء المسلمين لم يدرسوا علوم الشريعة ، وإنما درسوا علوماً أخرى مستمدة من الغرب ، وربما على أساتذة غربيين ، بل قد تكون الدراسة كلها في الغرب ، وقد يُسمَّون بالمفكرين أو المثقفين ، وهم بدورهم صنفان :

• **الأول** : وهم قلة في الأول ثم تكاثروا بعد ذلك ـ هذا الصنف ـ حاول أن يتماسك ، ووجد أن الركن المكين الذي يحفظ له توازنه هو فقه دينه ـ على الأقل في مجال العلم التجريبي ـ وكان موقفه مشرفاً ، فقد احتفظ بإيمانه وثقته بالوحي الإلهي ، كما أنه في الآن نفسه لم يتخذ موقف المضادة الهوجاء من العلم الحديث بكشوفه ، وإنجازاته لمجرد خشية مناقضته للدين .

• **الصنف الثاني** : ـ وهم كثير ـ انهار أمام صيحات العلم الحديث المدوية وتزلزلت بقايا إيمانه الموروث ، ولم يكن لديه لا من العلم الشرعي ، ولا من اليقين الإيماني ، ولا حتى من التبصر المنطقي ما يجعله يقف مقدراً متفكراً ، لقد اندفع وراء هذا العلم داعياً إليه بإطلاق ، مدافعاً عن نظرياته ، رافضاً ما يخالفها ، موقناً أن الإسلام ـ كما النصرانية في الغرب ـ سينحسر أمام تياره العارم .

يصور أحد المفكرين العرب حالة هذا الصنف قائلا : «ولد العلم الحديث وما زال يجابه القوى التي كانت تساوره ، حتى تغلب عليها ، ودالت الدولة إليه في الأرض ، فنظر نظرة في الأديان وسرى عليها أسلوبه ، فقذف بها جملة إلى عالم (الميثولوجيا) الأساطير . . . وقد اتصل الشرق الإسلامي بالغرب ، فأخذ يرتشف

---

(١) الأجزاء الكونية بين النقل والعقل ـ عبد العزيز خلف العبد الله ٤٣ .

من مناهله العلمية ، ويقتبس من مدنيته المادية ، فوقف فيما وقف عليه على هذه (الميثولوجيا)، ووجد دينه ماثلاً فيها ، فلم ينبس بكلمة ؛ لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية»[١] .

همـا إذن خيـاران متضادان : العلم والدين في أصليهما ، لا فيما ألحق بهمـا[٢] .

لقد تبنى كثير من هؤلاء بعض الفلسفات المادية الملحدة التي تنسب نفسها للعلم ؛ كالماركسية والوضعية ، وبعضهم دون ذلك .

وعلى الرغم من التغيرات الكثيرة إن في مجال العلم ذاته ، أو في الموقف منه لدى الغرب ، أو في الوعي العام عند المسلمين لدى عامة الأصناف المذكورة ، إلا أن قضية العلم المعاصر والدين ، ما تزال حية متبعثة ، خاصة إذا استجدت في العلم نظريات وكشوفات لها مساس بتقريرات الدين أو أحكامه ، وما يزال المتوجسون من الجانبين يواصلون أدوارهم في هذا المجال .

---

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ـ مصطفى صبري ١/ ٢٢٣ .

(٢) يحوي الدين الإسلامي ـ هكذا يقول أحدهم ـ آراء ومعتقدات عن نشوء الكون وتركيبه وطبيعته تتعارض تعارضاً واضحاً وصارخًا مع المعلومات العلمية عن هذه المواضيع بالذات . . . بل إن النزاع بين العلم والدين يجري إلى أعمق عندما يمسان مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول إلى قناعاتنا ومعارفنا . . . حيث يرجع الدين الإسلامي كغيره إلى النصوص استنادًا إلى الإيمان ، أو الثقة العمياء بحكمة مصدر هذه النصوص .

موقف السلفية من قضية العلمية

سنبحث في هذا الموقف مسألتين :

* **الأولى** : مفهوم العلم لدى السلفية وأصوله .

* **الثانية** : نظرة السلفية للعلم الغربي المعاصر .

وقبل البدء بهما يحسن أن نكون على وعي بالتصور القائم لدى كثير من المثقفين العرب عن موقف السلفية من العلم ؛ حيث يقدم هؤلاء الكتاب تصوراً سيئًا عن موقف السلفية من العلم المعاصر بالذات ، فهي ـ كما يرون ـ تنتقصه أو ترفضه ، وترى أنه خطر ماحق على الدين والعلم الشرعي ، وترى في العلم الشرعي غناء كاملاً عنه .

وأكتفي هنا بذكر نقاط قليلة من بحثين قدمهما مفكران عربيان لندوة «الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي » التي عقدت بالأردن عام ١٩٨٧م ، حيث صورا موقف السلفية الماثل الآن في الصحوة الإسلامية كما يلي :

ـ عندما يكتشف العلم قضية ويتصور أن فيها ما يعارض المفهوم الديني ، فإنها ترفضها وتشكك في الكشف العلمي ، ثم لا تلبث أن توفق بين الدين وبين هذا المكتشف ؛ لتقفز قائلة إن هذا الكشف قد سبق إليه القرآن في آية كذا أو حديث كذا .

ـ ما تزال تنكر السببية وتطعن في مبدأ الحتمية .

ـ ترى السلفية أن العلم الوحيد الحقيقي هو العلم بالله وبكلامه وبالسنة ،

أما الكون: فإنه خلق الله يدبر حركته، ومن ثم «لاحاجة للمؤمن أن يكتشف قوانينه».

ـ تُدين العلم الغربي؛ لأنه مادي وغير يقيني، وترى أن القرآن يحوي كل علم.

ـ وترى أنه ينبغي للمؤمن أن يكتشف جميع القوانين العلمية من النص القرآني [١].

المسألة الأولى: مفهوم العلم لدى السلفية وأصوله:

مفهوم العلم: لم يكن السلف يهتمون كثيراً بالتحديد العام للعلم في بحثهم موضوعه، وإنما يباشرون الحديث عن فضله وأهله ومختلف عناصره، ولعل ذلك لوضوح المصطلح لديهم على ما وجهت إليه النصوص الشرعية كوضوح دلالة لفظ العلم ـ اليوم في الفكر الغربي ـ على المعرفة التجريبية، فقد بدأ البخاري في صحيحه «كتاب العلم»، بباب عن «فضل العلم»، وفي شرح ابن حجر علل إعراض البخاري عن الكلام في حقيقة العلم بأنه في نهاية الوضوح، فلا يحتاج إلى تعريف، وأنه في منهجه هذا متسق مع أسلوب العرب «فإنهم يبدؤون بفضيلة المطلوب للتشويق إليه إذا كانت حقيقته مكشوفة معلومة»[٢].

ومع ذلك، فإن لبعضهم تعريفات للعلم من هذا الوجه «أي من حيث حقيقته»، فالراغب الأصفهاني يقول: إن العلم في القرآن هو: «إدراك الشيء بحقيقته، وذلك ضربان:

---

(١) انظر: بحثي «الصحوة الإسلامية والثقافة المعاصرة» ـ محمد عابد الجابري وهشام جعيط، ص: ٢٧٥، وقد نقد منهجهما الأستاذ فهمي هويدي قائلاً: «إن حاصل هذه الاستشهادات هو منهج انتقائي» ص ٣٠٢ من الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي.

(٢) فتح الباري ـ ابن حجر ١/ ١٤١.

ـ **أحدهما**: إدراك ذات الشيء.

ـ **والثاني**: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه»[١].

وقال ابن عبد البر: إن العلم هو التيقن والتبين «وكل من استيقن شيئًا وتبينه فقد علمه»[٢].

وقال ابن القيم: «العلم نقل صورة المعلوم من الخارج، وإثباتها في النفس، والعمل نقل صورة علمية من النفس وإثباتها في الخارج»[٣].

وإذا كان مفهوم العلم واضحاً، بحيث يسوغ للباحث فيه أن يبدأ في الحديث عن عناصره، فما هو لدى السلف؟

يمكن القول هنا: كما أن مفهوم العلم عند الغرب المحصور بالتفكير التجريبي انبثق من الوضعية الاجتماعية والثقافية الخاصة بهم، فإن مفهوم العلم لدى السلف قد انبثق من الإطار الثقافي الذي يعيشون في جوه، بل من الأساس الذي شكل هذا الإطار الثقافي، وهو النصوص الشرعية بالدرجة الأولى؛ فقد تحدثت النصوص عن فضل العلم والعلماء وضرورته لحياة الناس، ومن ثم وجوبه الشرعي عليهم وضياع الإنسان بتركه، ورفعه في آخر الزمان ليسود الجهل بدلاً منه.

هذه النصوص تَصبُّ في مجال معين من العلم هو: «العلم الشرعي الذي يفيد معرفة ما يجب على المكلف من أمر دينه في عباداته ومعاملاته والعلم بالله وصفاته»[٤].

---

(١) المفردات في غريب القرآن ٣٤٣.

(٢) جامع بيان العلم وفضله ـ ابن عبد البر ٢/ ٣٦.

(٣) الفوائد ـ ابن القيم ١١٠.

(٤) فتح الباري ١/ ١٤١.

ولقد تنازع العلماء في الحديث المروي عن الرسول ﷺ : «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[١] ـ تنازعوا ـ في تحديد العلم المفروض إلى أكثر من عشرين فرقة؛ حيث نزّله كل فريق ـ كما يقول أبو حامد الغزالي ـ على العلم الذي هو بصدده :

ـ فقال المتكلمون : هو علم الكلام الذي يدرك به التوحيد.

ـ وقال الفقهاء : هو علم الفقه الذي تعرف به العبادات والحلال والحرام.

ـ وقال المفسرون والمحدّثون : هو علم الكتاب واللغة ؛ إذ بهما يتوصل إلى العلوم كلها.

ـ وقال المتصوفة : هو العلم بالإخلاص ، وآفات النفوس ، وحال العبد ومقامه من الله عزوجل.

ـ وقيل : إنه العلم بما يتضمنه حديث بني الإسلام على خمس[٢].

هذا غاية ما ذكره الغزالي من تفسيرات العلماء ـ التي أوصلها إلى أكثر من عشرين ـ للعلم المفروض شرعاً.

ويتبين منها أنها على الرغم من اختلافها ، تتفق على أنه علم شرعي تقوم به حياة المسلم الإيمانية أو العبادية .

والسلف اتساقـًا مع منهجهم الإيماني والعلمي ، يتمثل العلم المطلوب شرعاً لديهم بعلم الكتاب والسنة في العقيدة والعبادة والتشريع ؛ أي هو العلم الشرعي بمفهومنا المعاصر ـ وحسب تعريف ابن حجر السابق.

---

(١) في هامش شرح السنة للبغوي : «حديث حسن رواه ابن ماجه وفيه حفص ابن سليمان ، وهو ضعيف» لكن قال المزني : « روي هذا الحديث من طرق تبلغ رتبة الحسن » شرحُ السنة للبغوي ١/ ٢٩٠.

(٢) انظر : إحياء علوم الدين للغزالي ١/ ٢٤.

وفي أول الإسلام لم يكن التخصص في العلوم الشرعية قائماً ، فكان علماء الصحابة كالخلفاء الأربعة وابن مسعود وابن عباس وغيرهم، جامعين لكل التخصصات التي حدثت بعد ذلك وتوزع عليها العلماء ، وإن كان حتى في عهد الصحابة قد برز أشخاص في فنون معينة كابن عباس في التفسير، وزيد بن ثابت في الفرائض.

ثم ظهرت التخصصات ، فصار العلم إذا أطلق هكذا دون تقييد بفن، يختص بالعلوم الشرعية ـ علوم القرآن وعلوم السنة ، والإيمان ، والفقه ، أما علم الكلام الذي تبلور على يد المعتزلة والأشاعرة، فقد تورع السلف عن إدراجه ضمن العلوم الشرعية، لعدم ابتنائه على النصوص بناءً صحيحاً .

بل إن السلف يعدُّون علم الكلام ـ من حيث هو فلسفة عقلية تعالج مسائل الغيبيات العقدية ـ مزاحماً للنصوص الشرعية التي فهمها الصحابة فهماً مخالفاً لمقررات علم الكلام، ولهذا جاءت كلمات السلف التي ينفون فيها العلمية عن «علم الكلام»، وأنها لا توجد إلا في النصوص الشرعية وفهوم الصحابة لها :

العلم قال الله قال رسوله ... قال الصحابة هم أولو العرفان

لكـــن :

هل يعني هذا أن السلف ينفون صفة العلمية ووجود الحقائق في غير ما نطق به الوحي ، وعن مجالات أخرى سوى الإيمان والفقه ، كما فعل الغربيون في فورة حماستهم للعلم التجريبي «المادي» ؟

كـــلا :

إن العلم ـ عند السلف ـ على الرغم من أن إطلاقه الشرعي يقع على مدلوله الذي أسلفناه ، يتسع ليشمل جوانب عديدة «فيشمل جميع أنواع المعارف الإنسانية مهما يكن مصدرها ، سواء أكان العقل كالرياضيات ، والمنطق ، أم كان

الحس والتجربة بالإضافة إلى العقل كالطب والكيمياء والفيزياء والفلك، أم كان الذوق والعاطفة كالأدب و النقل ، أم السماع جيلاً بعد جيل كاللغة، أم الوحي والنبوة والنقل عن مصدر الوحي لعلوم الدين من العقيدة والتفسير والحديث والفقه»[(١)] .

ولهذا : فإن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ ينتقد تخصيص ما يسمى بالعلم الشرعي بما ذكرناه من تفسير وحديث وعقيدة وفقه ، ويرى أن الصحيح هو أن العلم الشرعي يشمل نوعين من العلوم هي :

* العلوم النقلية ؛ أي المستندة إلى النقل وهو الوحي، وهي ما ذكرنا .
* والعلوم العقلية والتجريبية الصحيحة .

فكون الشيء شرعياً يشمل :

* ما أمر به الشرعُ، وجاء به.
* وما أذن فيه، وأباحه .

أما المقابل للعلم الشرعي ، فهو البدعي الخارج عن حدود الشرع، سواء أدخل نفسه ضمن العلوم النقلية كعلم الكلام الفلسفي ، أم ضمن العلوم العقلية كعلم السحر .

ويقارن ابن تيمية بين أربعة من العلوم هي : الفقه، وعلم الكلام، والطب، والفلسفة الميتافيزيقية ، ليقول : إن علم الفقه والطب أضبط مسلكاً وأعظم نفعاً من علمي الكلام والفلسفة اللذين هما أكثر ضلالاً وأقل نفعاً[(٢)] .

ـ ويقسم ابن عبد البر العلوم إلى ثلاثة أقسام :

العلم الأعلى : وهو علم الدين المتعلق بنصوص وحي الله إلى نبيه في أمور

(١) الإسلام والفكر المعاصر ـ محمد المبارك ١٥ .
(٢) مجموع الفتاوى ٩/ ٢١ .

الإيمان والأحكام، ونحوها.

العلم الأوسط : وهو معرفة علوم الدنيا التي يكون معرفة الشيء منها بمعرفة نظيره، ويستدل عليه بجنسه ونوعه كالطب والهندسة.

العلم الأسفل: وهو أحكام الصناعات وضروب الأعمال كالسباحة والفروسية والتزويق والخط، وما أشبه ذلك[١].

النظرة المعيارية :

تنظر السلفية إلى العلوم الكسبية نظرة معيارية أخلاقية، ومن ثمَّ تقسمها على هذا الأساس، فالعلم ينقسم لديها إلى قسمين : محمود، ومذموم :

فأما : العلم المحمود :

فهو المنضبط بهدي الوحي الإلهي منهجاً وغاية، المحقق للمصالح المعتبرة شرعاً، الدافع للضرر عن الناس، الذي يبرز ما أودعه الله في آياته القرآنية والتشريعية والكونية من حكم وأحكام تربط الناس بربهم وتهديهم إلى السواء في حياتهم.

وقد مدح الله هذا العلم، وحثَّ عليه، وزوّد الإنسان بالاستعدادات الممكِّنة له منه، ويحتوي هذا القسم على تقسيم ثنائي إلى فرض عين، وفرض كفاية.

قال ابن عبد البر : «أجمع العلماء على أن من العلم ما هو فرض متعين على كل امرئ في خاصته بنفسه، ومنه ما هو فرض على الكفاية إذا قام به قائم - كاف - سقط فرضه على - أي عن - أهل ذلك الموضع، واختلفوا في تلخيص ذلك»[٢]؛ أي في تحديد ما هو الفرض العيني، وما هو الفرض الكفائي.

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٢/ ٣٧.
(٢) جامع بيان العلم وفضله ١٠.

ثم بيَّن أن الذي يلزم الجميع فرضه من ذلك ما لا يسع الإنسان جهله من أمور الدين ؛ في العقيدة والعبادة والسلوك الخلقي والاجتماعي ، وهو ما يعرف بـ «المعلوم من الدين بالضرورة» .

أما الفرض الكفائي ، فهو ما وراء ذلك من العلوم ، سواء كانت من العلوم النقلية كعلم السنة الذي يدرس مسألة الثبوت لأحاديث الرسول ﷺ، أو علم الفقه الذي تضبط به حياة الناس على شرع الله .

أو كان مما يحتاجه الناس في شؤون دنياهم ومعاشهم، وما يحقق لهم عمارة الأرض والاستغناء عن أهل الكفر، والظهور على الناس مثل : علوم اللغة والزراعة والصناعة والطب والكيمياء ونحوها .

ـ ففي مجال الفقه قال سبحانه : ﴿ **فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ** ﴾ [التوبة : ١٢٢] .

ـ وفي العلوم المدنية أمر الشارع المسلمين بأخذ القوة، وبالتداوي من الأمراض ، وبأخذ الزينة ، والسير في الأرض ، وكل ذلك حافز لاستملاك العلوم التي لا يحقق المسلمون تلك الغايات إلا من خلالها ، وقد أمر الله نبيه داود بصناعة الدروع ﴿**أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ**﴾ [سبأ: ١١] ، وقبله أمر نبيه نوحاً بصناعة السفينة ﴿**فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا**﴾ [المؤمنون: ٢٧] .

وأما العلم المذموم :

فهو الذي لا يحقق مصلحة معتبرة أو مباحة شرعاً؛ بل يقوم على الضرِّ والأذى ، وجلب المفاسد والشرور .

وهذا القسم يلحقه الذم ـ كما يقول الدكتور عبد الستار السعيد ـ لأحد اعتبارين :

١ ـ ما يلحقه الذم لذاته فيكون باطلاً من أصله ، وهذا النوع قليل ومنه :

أ ـ السحر : الذي ذمَّ الله أهله ونسبه إلى الشياطين، ووصفه وأهله بالفتنة والأذى ، كما جاء ذلك في قصة هاروت وماروت في قولهما لمن يعلمانه السحر كما أخبر الله : ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٠٢].

ب ـ التشريع البشري : لـمّا كان الأصل في تشريع الاحكام للحياة الإنسانية أنه لله وحده ، حرام أن يمارسه غيره إلا على سبيل الاستنباط مما شرعه سبحانه، كان التشريع من الناس مذموماً ومبطلاً ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ ﴾ [الشورى : ٢١].

يستوي في ذلك أن يكون هذا التشريع الخارج عن شرع الله في أمور العبادة والأخلاق، كما لدى الطوائف المنحرفة أم في أمور الحياة الاجتماعية سياسية واقتصادية وحقوقية، كما في النظم الوضعية.

٢ ــ ما يلحقه الذم باعتبار ما يلابسه من الظروف والأحوال لا لذاته، وهذا أنواع كثيرة ، ومنه :

أ ـ أن يفصل العلم عن وجهته الدينية، كأن يلغي العالم التجريبي النظرة القرآنية للكون من حيث جريانه بأمر الله ، وخضوع سننه لتدبير الخالق؛ لينظر إليه بصفة طبيعة أزلية مكتفية بقوانينها.

ب ـ فصل العلم عن أصوله الحقيقية، وجحود فضل الله تعالى، كما أخبر سبحانه عن قارون الذي قال عن أمواله : ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِي﴾ [القصص: ٧٨]. مدعياً أنه حصّل هذه الأموال بعلمه هو، وسعيه، دون فضل الله عليه ، وذَمَّه الله على ذلك وخسف به ، لا لأنه جمع أمواله وثمّرها بعلمه

ومهارته التجارية، فلا ضير في ذاك؛ بل هو محمود، ولكن إنكار فضل الله عليه حيث أمده بالعلم والقوة اللذين حصل بهما أمواله، ثم منع الحقوق بناءً على هذا الإنكار والمنع، هو الذي آخذه الله عليه.

جـ ـ توظيف العلم توظيفاً فاسداً ضاراً بالدين أو الدنيا، كاستخدامه في إنتاج المحرمات كالمخدرات والمدمرات للبشرية، أو للصد عن الحق ونحو ذلك. وقد أنكر هود على قومه عاد استخدامهم قدراتهم الفكرية في مجال الإعمار في سبيل العبث والسفه: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ﴾ [الشعراء: ١٢٨].

٤ ـ الغرور بالعلم الذي يؤدي إلى الكبر والبطر والشعور بالاستغناء عن الله وهديه، وتحكيم العقل البشري المحدود في مجالات لا يتطاول إليها علم البشر، قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [غافر: ٨٣][(١)].

علـوم الكـون:

ما دام أن العلوم الكونية فرض كفاية لدى السلف، كما أن علم الفقه فرض كفاية، إذا نظر إليهما في جانبهما العلمي «الأكاديمي»، أي من حيث هما معارف منظمة ـ ما دام الأمر هكذا ـ فلماذا لم تزدهر علوم الكون منهجاً ومجالاً وتطبيقاتٍ، كما كان الأمر في الفقه الذي تبلورت مناهجه، وكثرت مدارسه، وغطى مطالب الحياة الإنسانية فردية وجماعية؟

إن مثل هذا السؤال مدفوع بضغط الواقع المعاصر الذي تطغى عليه قيمة العلم التجريبي، بحيث تبدو له الأولوية على جوانب المعرفة الأخرى، وكأن هذه الأولوية هي الوضع الطبيعي في حياة الإنسان عموماً ـ وهو خطأ ـ فضلاً عن إهمال الوضعية الثقافية التي عاش فيها السلف في قرونهم السابقة، ومالها من أثر في تعاملهم مع العلوم وتصنيفها.

---

(١) انظر: المدخل للتفسير الموضوعي، عبد الستار فتح الله سعيد ٢١٧ وما بعدها.

وما يمكن قوله هنا :

● إنه نتيجة للنظرة المعيارية للعلوم لدى السلفية ، فإن علم الفقه ، بل العلوم النقلية لها الأولوية على العلوم الكونية ؛ لأن غاية الأولى : هي هداية الإنسان لتحقيق إنسانيته العليا عبودية لله واستخلافاً ، أما غاية الثانية : فهي فرع تابع للأولى ، وهي الارتقاء بالجانب المادي والمدني ، وهو ـ بلا ريب ـ تال للجانب الإنساني .

ثم إن العلوم النقلية مخصوصة بالمسلمين في مزاولتها وإنتاجها ومواجهة الحاجات المستجدة بشأنها ، خلافاً للعلوم الكونية التي من الممكن أن يغطي جانباً منها غير المسلمين ، ممن عاشوا في ظل الحضارة الإسلامية .

● ثم إن العلوم الكونية التي دخلت إلى البيئة الإسلامية كانت متلبسة بالفلسفة الميتافيزيقية بأفكارها المناقضة للعقيدة الإسلامية ؛ بل إن بعض المعارف الطبيعية ذاتها ليست علمية «تجريبية» بقدر ما هي حدسية ، بل أحياناً متداخلة مع الخرافة والسحر كالكيمياء .

ومن جانب آخر ، فقد سعى بعض رجالها إلى حمل القضايا الشرعية عليها مما هو مخالف لمنهج الشريعة في التيسير ، وربط أحكامها بالأمور المتاحة للجميع ، يقول ابن تيمية مؤكداً أنه على الرغم من صحة العلوم الرياضية إلا أن «شريعة الإسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء منها . . . وهكذا كل ما بعث الله به نبيه محمداً ﷺ ، مثل العلم بجهة القبلة ، ومواقيت الصلوات ، وطلوع الفجر ، والعلم بالهلال ، فكل هذا يمكن العلم به بالطرق التي كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يسلكونها ، ولا يحتاجون معها إلى شيء آخر ، وإن كان كثير من الناس قد أحدثوا طرقاً ، وكثير منهم يظن أنه لا يمكن معرفة الشريعة إلا بها ، وهذا من جهلهم» [(١)] .

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٩/ ٢١٥ .

• ومع هذا فلم يكن الموقف السلفي من العلم الكوني موقف رفض مطلق، كما فعلت طوائف أخرى نقدها السلف، وبيّنوا أنها باحتمائها بالإسلام في رفضها إنما تشين الإسلام نفسه ـ كما سبق النقل عن ابن القيم[١].

ـ إن موقفهم من هذه العلوم متسق مع منهجهم السلفي بالارتكاز على القرآن والسنة، فهما قد وجها إلى النظر في السماوات والأرض، وإلى استثمار الكون لصالح الإنسان، ودلاً الإنسان على المسالك السليمة لتحقيق ذلك، ومن ثم كان موقفهم أنهم وجهوا ودفعوا العقل، ورسموا الأسس المنهجية، لذلك، ونقدوا العلوم الكونية وفلسفتها في هذا الإطار.

فقد نقد ابن تيمية التقسيم الفلسفي للعلوم في تدرجها من الإلهية، فالرياضية، فالطبيعية، خلافاً للوضع السليم الذي ينبغي أن يجعل العلوم الطبيعية بالدرجة الأولى لاعتمادها المنطق الاستقرائي الحسي، فالتقديم هنا هو من زاوية معرفية:

«إن تقسيم العلوم إلى الطبيعي والرياضي والإلهي، وجعلهم الرياضي أشرف من الطبيعي، والإلهي أشرف من الرياضي، هو مما قلَبوا به الحقائق؛ فإن العلم الطبيعي ـ وهو العلم بالأجسام الموجودة في الخارج، ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال وما فيها من الطبائع - أشرف من مجرد تصور مقادير مجردة وأعداد مجردة، فإن كون الإنسان لا يتصور إلا شكلاً مدوراً أو مثلثاً أو مربعاً، أو لا يتصور إلا أعداداً مجردة ليس فيه علم بموجود في الخارج وليس ذلك كمالاً للنفس.. ولولا أنه يطلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التي هي أجسام وأعراض لما سمي علماً.

وأما العلم الإلهي الذي هو عندهم مجرد عن المادة في الذهن والخارج، فإنما

---

(١) من مفتاح دار السعادة ٢/ ٢١٢.

هو علم بأمور كلية مطلقة لا توجد كلية إلا في الذهن ، وليس في هذا من كمال النفس شيء»[١] .

ونقد ابن تيمية المنهج التأملي والحدسي ، وبيّن أن العلم الكلي كالقوانين ، إنما يتشكل من خلال التجربة التي تتكرر على الجزئيات ، فالمعرفة التجريبية المعينة أوثق من الكليات العامة[٢] . وهو خلاف المنهج السائد في الفكر البشري إلى ما قبل النهضة الأوروبية المعاصرة .

أصول العلم لدى السلفية :

لا يعنينا هنا الحديث عن سمات التفكير العلمي المتغيرة بحسب مستوى الفكر في عصر من العصور ، أو بحسب المجال الذي يتحرك فيه هذا التفكير ، وإنما تهمنا الأصول الثابتة التي يقوم عليها العلم في الإسلام . ومع أن العلم في الإسلام يشمل المجالات المعرفية المتعددة ، وأنه يتركز أكثر في العلوم النقلية ، إلا أنني سأراعي وضعية عصرنا من حيث اهتمامه بالعلم التجريبي ، ومن ثم التساؤل عن جوانب التوجيه الإسلامي بشأنه .

لقد وعى كثير من العلماء هذه الوضعية ، وقدروا خطورتها على حياة المسلمين ومستقبلهم ونهضتهم ، فاهتموا بهذا الجانب وقرروا بدءاً أنه لا سبيل أمام المسلمين لحل هذه المشكلة إلا «بأن ينبغ في المسلمين رجال من أصحاب الفكر والتحقيق ، يهدمون بقوة فكرهم ونظرهم وبحثهم واكتشافهم الأسس التي يقوم عليها صرح الحضارة الغربية ، ثم يمارسون مشاهدة الآثار والفحص عن الحقائق على هدي الأسلوب القرآني للفكر ، والنظر ، ويبنون نظاماً لفلسفة جديدة منتزعاً من الفكر الإسلامي الخالص ، ويرفعون قواعد علوم طبيعية جديدة

---

(١) الرد على المنطقيين ـ ابن تيمية ١٣٣ ، ١٣٨ .
(٢) انظر : المصدر السابق ٩٢ .

تنهض عمارتها على الخطوط المرسومة في القرآن الكريم . . »[١] .

ومن ثم خرجت كتابات وبحوث معاصرة ، تستهدف التماس الأسس الإسلامية للعلم التي يستطيع المسلمون في هذا العصر المتسم بـ «الانفجار المعرفي» من خلالها تشكيل عقلية علمية مبدعة ، وواعية بدينها في الوقت ذاته .

وسأشير إلى أهم الأسس الإسلامية للعلم ـ دون توسع ـ :

١ ـ الموضوعية :

الموضوع : هو الشيء الذي يتجه إليه الإنسان لطلب معرفة حقيقته ، مما يعني أن الحق يوجد مستقلا عن الذات الإنسانية المتعرفة ، والذاتية ـ نسبة إلى ذات الإنسان ـ تقابل الموضوعية ؛ حيث يفرض فيها الإنسان رؤيته المعينة على الموضوع :

ـ إما لأنه يرى أن الحقائق الموضوعية لا تدرك إلا مصطبغة بالذات الإنسانية في أبعادها الثقافية والاجتماعية والنفسية . . .

ـ أو لأنه لا يرى أن هناك حقائق مستقلة عن الذات .

وأقصد بالموضوعية ـ هنا بصفتها أساساً إسلامياً ـ أن الحقائق في مختلف المجالات المعرفية موجودة مستقلة عن الإنسان ، وأن الإنسان بعقله السليم المتحرر من المؤثرات (اللامنطقية) ، قادر على معرفة كثير من هذه الحقائق وترتيبها ؛ أي بناء بعضها على بعض ، ومن ثم الارتقاء بوساطتها علمياً ، فإذا فقد العالم هذا الأساس جهلاً أو إعراضاً ، فقد اختل لديه أصل من أصول العلم السليم في الإسلام .

قد يقال : إن هذه قضية فلسفية عامة ، وموضوعنا خاص بدين الإسلام ،

---

(١) نحن والحضارة الغربية ـ أبو الأعلى المودودي ـ ٢٤ .

فنحن نريد إطاراً خاصاً محدوداً ، وأنت بالعكس تفتح لنا ميداناً واسعاً .

وقد يقال أيضاً : إن الموضوعية قد مرت بها وضعية تاريخية أصبحت فيها تعني رفض الدين عكس ما تريد هنا .

إن الإجابة على هذين التساؤلين كفيلة بتوضيح أساسية الموضوعية للعلم الإسلامي .

نعم لقد مر بالموضوعية في أوروبا وقت كانت ترادف فيها المادية ، أو (اللادينية) ، وكانت بسبب ما حدث من صراع بين الكنيسة ورجال الفكر في أوائل عصر النهضة كان من نتيجته أن ابتعد رجال الفكر بعلومهم عن الدين وأقاموا له قواعد مغايرة في مصادر المعرفة وطبيعتها ومناهجها ومجالاتها ، بحيث أصبح العلم مبايناً للدين ، وصار بالتالي أي مقاربة للدين ، يعني إضراراً بالعلم وانحرافاً به عن مساره الصحيح ، وصار تخلص الباحث من مشاعره الدينية واعتقاداته شرط لاستقامة فكره ، ومن ثم لتحقق موضوعيته في الدراسة التي يقوم بها ؛ حيث يبقى الموضوع هو الحكم الذي يملي الحقيقة على الشخص الباحث لا العكس ، كما هو شأن رجل الدين أو الفيلسوف الذي يفرض تصوراته المسبقة على الواقع ، حتى وإن كانت مباينة للواقع كما هو .

ولقد تأثر بهذه النظرة بعض أبناء المسلمين ، فدعوا إلى تجريد منطلقات البحث في العلوم الإنسانية فضلاً عن الطبيعية من المسلمات الدينية ، حتى وإن جاءت بها النصوص الشرعية ؛ لأن الحقيقة ينبغي أن تستمد من موضوعها الذي يقف الباحث بإزائه .

ولكن على الرغم من دعوى الموضوعية ، إلا أن الدراسات النقدية قد كذّبتها ، وكشفت كيف أن كثيراً من النظريات الاجتماعية والعلمية التجريبية ـ بغض النظر عن صحتها في الواقع من عدمه ـ وُضعت بإيحاءات

ذاتية ـ قد تكون ثقافية أو اجتماعية ، وقد كثرت اعترافات العلماء وليس الفلاسفة بصعوبة الموضوعية ، وبأن الفكر هو الذي ينتقي الحقائق وفق مسبقاته ، وبتوجيه من الهم الثقافي أوالاجتماعي أو غيرهما[١] الذي يساور الإنسان في ذلك الوقت ، حتى ليشك بعضهم في وجود حقائق موضوعية ، ويرى استحالة تحقق الموضوعية .

وكما انفعل بدعوى الموضوعية المتغربون من أبناء المسلمين ليتباعدوا بها عن الدين ، فقد انفعل بعض الإسلاميين باعتراف الغربيين أن فلسفاتهم ورؤاهم الثقافية تحكم دراساتهم العلمية ، وتشكل أطراً تتجلى فيها هذه الدراسات ، ومن ثم التعامل مع الواقع ، وأخذوا منها حكماً عاماً بأن المعرفة أياً كانت إنسانية أو طبيعية لا يمكن إلا أن تكون ثقافية ، أي ذات خصوصية ، في كل أمة فأنتم معشر الغربيين ـ لكم معارفكم القائمة على أيديولوجياتكم ، ونحن لنا معارفنا الخاصة القائمة على الإسلام .

والحق أن كلا الموقفين خطأ :

ـ فلا مقتضى الموضوعية أن يتخلى المسلم عن مبادئ دينه وأحكامه ، كما تصور الأولون .

ـ ولا العلم الإسلامي وموجهاته يمثل شيئاً نسبياً وذاتياً ، مماثلاً لما عند الأمم الأخرى من علوم قائمة على وجهات نظر خاصة بها .

إن المنطق الإسلامي ، ومن ثم الموقف السلفي يقول بوجود حقائق موضوعية مستقلة عن الإنسان ، وأن باستطاعة الإنسان أن يتحقق بها ، يعني أن

---

(١) بل تدنى المستوى حتى قال ماسلو : إن العلم «أصبح سلعة تكنولوجيا يمكن لأي شخص أن يشتريها لأي غرض ، وأصبح العلماء مرتزقة يتكسبون بهذا العلم في أي مكان» ترجمة ماجد عرسان عليان ـ مجلة الأمة ١٨ عدد ٢ . وفي هذا السبيل خرجت كتب تكشف فساد دعوى الموضوعية مثل : «العلم أفيون الشعوب» مجموعة مؤلفين غربيين ، و «العلم ورأس المال الاحتكاري» هاري برفمان . وغيرهما .

يصل إليها وأن يتمثلها في فكره وسلوكه ، ويقول : إن الإطار الإسلامي للعلم ؛ أي موجهاته المستمدة من الوحي من هذه الحقائق الموضوعية ، وإن العقل البشري ـ أياً كان صاحبه ـ إذا تحلى بالموضوعية ، يعني إذا اعتمد مقاييس العقل السليمة ، فإنه سيتحقق أن الإطار الإسلامي للعلم هو الإطار الصحيح ؛ حيث تتمثل الصحة في كل موجهاته خلافاً (للأيديولوجيات) الأخرى التي تقوم عليها علوم الأمم ، فإنها وإن صح فيها قليل من موجهات العلم ؛ إلا أنها تفقد الصحة الكاملة .

بهذه الموضوعية يؤصل الإسلام العلم للإنسان قبل دخوله إليه ، أي قبل أن يصبح مسلماً ؛ حيث يدعوه إلى التجرد من المؤثرات ، واستخدام منطق العقل السليم ﴿ **قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا** ﴾ [سبأ : ٤٦] .

عند هذا سيعلم يقيناً أن الإسلام هو الحق ، وأن مقرراته تمثل حقائق موضوعية بصفتها مستمدة من علم الله . ﴿ **وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ** ﴾ [الحج : ٥٤] .

فإذا قام العلم الطبيعي أو الاجتماعي على هذه الحقائق الموضوعية ، فإنه يكون موضوعياً بأكمل عناصر الموضوعية ؛ لأن هذا العلم :

ـ مرتكز ـ كما قلنا ـ على حقائق الوحي الإلهي التي آمن هذا الإنسان بموضوعيتها .

ـ ويبحث الواقع الإنساني أو الكوني ، وهو منطو على حقائق أودعها الله فيه .

ـ ووسيلته العقل بما فيه من إمكانات يقدر بها على معرفة الحق ، إذا جرده من المؤثرات العائقة ﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ** ﴾ [فصلت : ٥٣] ، وعليه ، فإن نتائج العلم الإسلامي لا تمثل خصوصية للمسلمين تصلح لهم وتصلحهم ولا تتناسب مع غيرهم ، كما يقال ـ الآن ـ بالنسبة للغرب ـ علمه ونظرياته إزاء الأمم الأخرى ـ : إن العلم الإسلامي بما هو علم قائم على

الموضوعية الحقة صالح للبشرية كلها ، وحقائقه عامة[1] .

٢ ـ التفسير الإسلامي للوجود :

لئن كانت الموضوعية تمثل مدخلاً تأسيسياً للعلم الإسلامي ، فإن التفسير الإسلامي للوجود يمثل الأصل الأكبر الذي يقوم عليه وينطلق منه هذا العلم ، وبهذا القيام يكتسب إسلاميته .

ومن النقاط التي يمكن الإشارة إليها عند هذا التفسير ما يلي :

أ ـ الشمولية في عرض الإسلام للوجود :

يمتاز تفسير الإسلام للوجود في استيفائه استيفاء تامـاً كل الإجابات التي تتساءل عنها الفطرة الإنسانية ، وهي المسماة بالأسئلة الوجودية عن الإنسان ، والكون ، وما وراء الكون ، وعن الحياة وما قبلها وما بعدها .

لقد بيَّن الوحي أن الوجود أمام الإنسان له صفحتان : صفحة أمامه ، مكشوفة له ، وصفحة أخرى في ظهر الصفحة التي أمامه لا يراها ، وإن كانت موجودة .

هاتان الصفحتان هما الوجود الشهودي ، والوجود الغيبي ، وقد فصّل الله للإنسان كل ما يحتاجه منهما ، وحدَّد له وسيلة التعرف على كل منهما ، ليعرفه المعرفة الصحيحة التي تنقذه من العماية والجهل ، ومن الوقوع في أسر التفسيرات الخرافية التوهمية .

وهذا ما يجعل العالم المسلم ـ أياً كان مجاله العلمي الذي يدرس جزئياته ـ لا يشعر أن الوجود لغز مقفلٌ ، وأن معارفه الجزئية التي يحصلها بجهوده

---

(١) انظر : بحث ـ إسلامية العلوم وموضوعيتها ـ جعفر شيخ إدريس ـ المسلم المعاصر ص ٥ ، العدد الخمسون .

(٢) كثيرة هي شكاوي العلماء والفلاسفة من شعورهم بالعماء الذي يحيط بهم على الرغم من=

تافهة[٢]. بل يشعر بقيمتها المعرفية والسلوكية ، نتيجة وضعه إياها في موقعها المناسب من تصوره لهذا الوجود.

ب ـ الوجود الغيبي :

الإيمان بالغيب أساس الإسلام ﴿الم ۝١ ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ١ - ٣] ويتضمن الإيمان بالغيب عناصر عدة :

* **أولها**: وأهمها الإيمان بالله سبحانه وتعالى وتوحيده في الربوبية ؛ أي تفرده بخلق العالم كله ، وتدبيره حركته وفق نظام موحد لا يتنازع عليه الشركاء المتشاكسون كما في التصورات الوثنية ، وليس فوضى بلا نظام لا يحكمه سوى الصدفة والعبثية، كما في تصورات بعض الفلسفات الملحدة ، إن الإيمان بهذا التوحيد ينعكس على تصور المسلم للكون المحيط به، ومن ثم على تفاعله معه.

ومن الإيمان بالله توحيده في الإلهية؛ بحيث تتوجه نزعة التدين الفطري لدى الإنسان توجهها الصحيح إلى الله خالق الكون والإنسان ومدبرهما؛ خلافاً لمن يوجه هذه النزعة نحو مجالات خاطئة كعبادة الطبيعة- أو بعض موجوداتها ـ أو كمن يكبت هذه النزعة بالإلحاد.

وكذلك الإيمان بأسماء الله وصفاته، كما أخبر بها عن نفسه ، وأخبر بها رسوله الذي لا ينطق عن الهوى ؛ لأنه تعالى أعلم بنفسه من سواه.

وبهذا الإيمان الواضح الفطري ينجو الإنسان من خيارين طالما تعذبت بهما البشرية :

● خيار الإيمان بناءً على تصورات ناتجة عن تأمل العقل البشري ، الذي لن

=معارفهم الجزئية المدهشة ، حتى تصور بعضهم أن علمهم الجزئي هذا ، وإن فتح لهم إضاءات محددة في هذا الكون ؛ إلا أن هذا العلم كلما تقدم عمّق شعورهم بالجهل بالوجود وبضآلة معارفهم تلك . لقد قال أينشتاين في آخر حياته : «إن كل ما جمعته عن الكون من معلومات لم يستطع أن يقدم لي عنه إلا أنه لغز مقفل يستعصي على الحل» انظر : الحضارة الإنسانية في القرآن ـ محمد سعيد البوطي ١٣٦ .

يصل فيه إلى شيء يقيني تستقر عليه الفطرة .

● وخيار التنكر للإيمان بالله وصلته بالكون نتيجة عجز العقل عن تحقيق علم يقيني عن الله وصفاته ، وعلاقته بخلقه ، ونحو ذلك .

* **ثانياً** : كما يتضمن الإيمان بالغيب ، الإيمان بالمخلوقات الغيبية القائمة كالملائكة والجن أو المستقبلية كأحوال الحياة الآخرة .

وهذه الأمور الغيبية لا سبيل للإنسان إلى معرفة خصائصها ، أوصلتها بالإنسان، وصلته بها ، وحدود قدراتها عن طريق مصادره البشرية ؛ لأنها ليست بين يدي الإنسان ، فيدرسها كما يدرس عناصر العالم الطبيعي ، وليست مماثلة لعالمنا الذي نعيشه ، فيتعرف عليها عن طريق القياس « قياس الغائب على الشاهد» ؛ لأن للوجود الغيبي نظاماً يختلف عن نظام عالم الشهادة، وحقائق كل منهما تختلف عن حقائق الآخر .

ومن ثم كانت الوسيلة الوحيدة لتحقيق معرفة يقينية صحيحة عن هذا العالم الغيبي، هي الوحي الإلهي ، أي هي إخبار الله لنا عن هذا العالم الذي خلقه ودبره ويطلع عليه .

وعليه يكون المنهج السليم منطقياً أن ينصرف العقل البشري عن البحث في هذا العالم مكتفياً بما قدمه له عنه الوحي ، وموفراً طاقته وجهده للميادين التي هُيِّءَ للإنتاج فيها والترقي في معارفها ؛ ولهذا جاء في الحديث : «تفكروا في آلاء الله ـ أي في نعمه وخلقه ـ ولا تفكروا في ذاته ، فتهلكوا»[١] .

وليس معنى عجز الإنسان عن معرفتها مستقلاً أنها مناقضة لمنطق العقل ومقاييسه السليمة ، كلا ؛ إن الوحي لا يأتي بشيء يحكم العقل السليم باستحالته ، فالعقل هو فطرة الله التي أودعها خلقه ؛ ليعرفوا بها الحق ، والوحي

(١) حديث صحيح ـ انظر : سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني حديث رقم ١٧٨٨ .

من علم الله الحق ، وقد أخبر سبحانه باتساقهما ﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾[الروم : ٣٠].

ولابن تيمية عبارة مشهورة يقولها وهي : إن الوحي جاء بمحارات العقول لا محالاتها، أو بعبارة أخرى: «الرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه ، ولم تأت بما يعلم بالعقل امتناعه»[١] .

جـ ـ **الوجود الشهودي** : يتمثل عالم الشهادة في الكون المحيط بالإنسان، بما فيه من أجرام سماوية وعناصر أرضية ونبات وحيوان وإنسان، ومن أبرز خصائصه حسب التصور الإسلامي :

* أنه كون عابد لله قانت له يسبح بحمده ويقدس له ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]. ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾ [البقرة: ١١٦].

فهو كون حيوي يشهد للإنسان أو عليه ـ بما يمارسه في نطاقه ـ أمام الله ، وقد يلعن الإنسان المفسد، وقد يحب الأخيار الصالحين ،كما ورد عن جبل أحد في قوله ﷺ : « هذا أحد جبل يحبنا ونحبه»[٢] ، وله لغاته الخاصة التي يتفاهم بها فيما بينه. وإن كان الإنسان بمداركه البشرية يعجز عن الاطلاع على كثير من هذه الحياة العامرة إلا من أمده الله بقوة ـ فوق المعتاد ـ كما ورد عن بعض الأنبياء ـ وأنه كون مسخر للإنسان ؛ أي أن الله أودعه العناصر النافعة للإنسان في حياته، كما أنه بناه بصورة يستطيع العقل البشري أن يتفاعل معها تفاعلاً إيجابيًا في معرفة عناصره، وتحليلها وتركيبها.

---

(١) مجموع الفتاوى ٣/ ٣٣٩.
(٢) رواه البخاري ومسلم . انظر: جامع الأصول ٩/ ٣٠٤.

* وأنه قائم على سنن إلهية ثابتة لا تتغير تجري عليها حركته، وتحكم تغيراته، وهذه السنن هي المدخل العلمي لمعرفة الكون معرفة علمية تنبئية، وقد اضطرب الفكر البشري قديماً وحديثاً بشأن هذه السنن، ونوّعَ أسماءها بحسب تصوراته أسباباً ، أو قوانين ، أو عللاً .

فهناك من تصور أن الأسباب هي الحاكم الوحيد لحركة الكون والحياة الإنسانية، فالكون بما ينطوي عليه من أسباب كافٍ نفسه بنفسه دون إرادة من خارجه .

وهناك من أنكر هذه الأسباب ، وتصور أن حركة الكون إلى العشوائية أقرب ، وفسَّر السببية بأنها : تصور عقلي يضفيه الإنسان على حركة الكون إذا رأى تتابع أحداثه دون أن يكون هناك تلازم حقيقي بين هذه الأحداث .

وقد يكون هذا طبيعياً بالنسبة لغير المسلم الذي تحكمه في نظرته للأشياء الرؤية الجزئية والاستقراءات المبتورة أحياناً ، لكن المشكلة بالنسبة للمسلم حينما يغفل عما قرره الوحي في هذه القضية ، ويبقى منفعلاً بهذه الرؤى يميناً إذا أيمنت، ويساراً إذا تياسرت .

حينما دخل الفكر اليوناني إلى البيئة الإسلامية في العصر العباسي ، كان من ضمن رؤاه للكون أنه محكوم بعلل ذاتية فيه، لا يخرج عن أحكامها شيء ، مما يعني اعتبار معجزات الأنبياء تخيلات غير صحيحة ؛ لأنها خارقة لهذه العلل والقوانين ، وتأثر بها بعض الفلاسفة ، وتصوروا الكون كالساعة خلقه الله، ثم أودعه قوته الذاتية وتركه يسيّر نفسه بنفسه ، وتصوروا أنهم جمعوا بهذا بين الإيمان بالله والأخذ بمنطق الفكر السببي .

وقد أحدث هذا القصور الخاطىء ، رد فعل لدى آخرين انتهى بهم إلى إنكار السببية تماماً ، باعتبار أن حركة الكون هي تدبير إلهي مباشر ، وهو تدبير

تحكمي ليس له نظام ، وأن ما نراه ـ مما نسميه أسباباً ـ إن هو إلا وهم أوقعه تكرر رؤيتنا لبعض الأحداث المتتابعة ، فالله هو الذي يميت وحده ، يستوي أن يقع موت شخص عند نزول مطر ، أو عند جزِّ رقبته ؛ إذ لا تأثير لأي منهما في الموت ، لكن تكرر الثاني هو الذي ولَّد عندنا تصور أنه سبب للموت(١) .

وما يزال الموقف من السببية لدى كثير من المفكرين المسلمين تحكمه الرؤى الوضعية .

وحسبنا مثالاً على هذا الاضطراب البحثان اللذان أشرنا إليهما فيما سبق للجابري وجعيط عن «الصحوة الإسلامية والثقافة المعاصرة» ؛ حيث يرسمان منطق الثقافة المعاصرة الذي ينبغي على الصحوة أن تفهمه وتأخذ به .

ـ الجابري يقول : إن فكرة السببية أصبحت أساساً يقوم عليها العلم ، فلا بد من القول بها إذ «كيف تريدون أن ندرس هذا العلم إذا حذفنا منه فكرة القانون وفكرة السببية وفكرة الحتمية»(٢) .

ـ وجعيط في بيان ضرورة ملاحقة العلم في أواخر صوره ، دون الجمود عند صورة معينة سرعان ما يتجاوزها الزمن يبيِّن : أن العلم متجدد على الدوام ، وأن الجديد ينفي ما قبله لا بمعنى أنه يعدمه ، ولكن يهضمه في داخله ثم يمثل : «فمبدأ السببية في العلم الذي هو أساس مركزي في التفسير العلمي شهد خلخله من جراء النظرية الكوانتية»(٣) . «ويؤرق هذا الموقف المتناقض من السببية ـ رفضاً ، واعتماداً ـ الجابري بين إسلامه الذي ينكر السببية ـ كما يتصور الجابري ـ»(٤) .

---

(١) انظر :ـ مثلاً ـ الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ١٨٧ ، ومفهوم السببية عند الغزالي ١٠٨ .

(٢) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ٢٨٠ .

(٣) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ٢٨٤ .

(٤) الجابري أشعري فهو يتصور موقف الإسلام من السببية وفق المذهب الأشعري الذي ينكرها ومن ثم أوقعه ذلك في ما سماه «وعي شقي ونزاع مع النفس» . انظر : المصدر السابق ٣٠٥ .

والعلم الحديث الذي يأخذ بها حتى ينتهي به إلى طلب الفصل بين الدين والعلم، والتعامل مع كل واحد منهما على حدة، حتى وإن كان يعيش الفرد مع الدين مناقضاً للعلم، ومع العلم مناقضا للدين[١].

وهذا الاضطراب سيبقى في مجال العلم بشأن السببية؛ لأنه كلما ضبط الإنسان قوانين ما أدركه سابقاً، تكشفت له أشياء تكون من الدقة بحيث لا يستطيع في وقت اكتشافها ضبط قوانينها، فيبقى محتاراً بين إثبات السببية اتساقا مع ما أدركه من قوانين أو تشككاً فيها نتيجة تفلت الأشياء الدقيقة من الضبط القانوني.

ولا نجاء للفكر العلمي إلا ببناء النظر في الكون على ما قرره الوحي من وجود الأسباب والسنن التي يجري عليها، ومن خضوعها في الوقت ذاته للخالق المهيمن سبحانه، إن هذا هو منطق الفطرة الذي يؤوب إليه الإنسان إذا اضطرب تفكيره؛ لكي يجعله أساساً لإيمانه بالسببية التي يقوم عليها العلم، ويستطيع بواسطتها من الحكم على تحددات في المستقبل، وعلى ما تؤهله له قدراته من تنبؤ بهذا المستقبل.

الرياضي والفلكي الفرنسي الشهير (لابلاس) الذي قال لنابليون كلمته الشهيرة حينما سأله ـ بعد أن أهداه كتاباً علمياً ـ أين موضع الله في نظامك؟ فأجاب: سيدي لست بحاجة إلى هذا الفرض، يقول لابلاس: إن السببية مفهوم غامض، وإنه لا يمكن الاقتناع بها إلا على أساس تصور عقل كلي شمولي، يضبط حركة الكون كلها بدقائقها، ويعرف كل القوى الفاعلة في الطبيعة، وأنه يحلل معرفته الشاملة هذه، وبالتالي يستنبط نتيجة تجمع في معادلة واحدة حركات أكبر الأجسام وحركات أخف الذرات «ولن يكون شيء لا يقيني بالنسبة لهذا العقل، فالماضي والمستقبل سيكونان حاضرين أمام عينيه... وقد

---

(١) انظر: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ٢٧٩.

أعطي العقل صورة ضعيفة مجملة لهذا العقل ضمن الكمال الذي نجح في تحقيقه بالنسبة للهندسة، فكل الجهود التي يبذلها الإنسان في بحثه عن الحقيقة تهدف إلى الاقتراب من هذا العقل، غير أن الإنسان سوف يظل إلى الأبد بعيداً عنه»[١].

إن الموقف السلفي من السببية الذي استمد من توجيه الوحي دون انفعال بالمواقف المرتبكة علمية أو فلسفية، يتمثل في الإيمان بأن الله سبحانه هو الذي أوجد الكون، وأنه هو الذي يصرفه كيف يشاء لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، وأنه سبحانه قد أجرى هذا الكون على سنن ونواميس تجري عليها حركته، وهي ثابتة لا تتخلف إلا في حالات استثنائية يخرق الله فيها هذه النواميس، كما في معجزات الأنبياء.

وبهذا تقف السلفية وسطاً بين القائلين بالسببية الحتمية المستقلة بالتأثير في الكون مع إنكار الله أو إنكار تأثيره فيه، وبين من ينكرون السببية ويرون أن الله هو السبب الأوحد ويعدون القول بوجود الأسباب وبتأثيرها شركاً بالله.

إن الأسباب ـ كما ترى السلفية ـ قائمة في الكون والحياة ومؤثرة في مسبباتها، وقد أثبت ذلك القرآن الذي ربط بين كثير من أحداث الكون ربطاً سببياً، ومع ذلك فإن هذه الأسباب جارية بأمر الله غير مستقلة بالتأثير عنه سبحانه.

وعليه: فمن الخطأ إنكار هذا الموقف المتميز للسلف من السببية، وعد موقفهم كموقف الأشاعرة، وليس صحيحاً ما يقوله «محمد عمارة» من أن الموقف الذي يظنه السلف وسطاً بين منكري السببية بإطلاق ومثبتيها بإطلاق «شديد الشبه بموقف الذين ينكرونها ـ بانياً هذا الحكم على ـ أن الأسباب إذا لم تستقل بالفعل

(١) فلسفة العلم ـ فيليب فرانك ـ ترجمة علي علي ناصف ٣٢٢، ٣٢٣.

لم تكن فاعلة على الإطلاق ومن ثم لم تكن أسباباً للمسببات، والقول بأنها مستقلة بالفعل لا يتعارض مع أنها كغيرها مخلوقة لله»[(١)] .

ووجه الخطأ العقدي هنا ، هو اعتقاد أن صلة الله بالكون صلة خلق فقط ، والصحيح أنها صلة خلق وعناية وتدبير ، ومن ثم فإن حاجة العالم إلى الله ليست حاجة إيجاد فحسب ، بل وحاجة إمداد وتصريف ، وهذا الإيمان لا يؤدي ـ كما يتصور كثيرون ـ إلى الفوضى في حركة الكون ؛ لأنه مقارن للإيمان بضمان الله سبحانه لثبات النواميس، وفاعلية الأسباب .

* ـ ومن خصائص الكون أيضاً أنه مسخر للإنسان، مذلل له، قابل لتأثيره ﴿ **وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ** (٢٢) ﴾ [لقمان: ٢٢]. ومن أساسيات هذا التسخير في الجانب المعرفي: أن الله أودع هذا الكون الحقائق التي ينطوي على مبادئها العقل الإنساني ، وهي الحقائق التي توجه إليها الوحي، فكانت النتيجة وحدة الحقيقة في الميادين الثلاثة، دون تنافر أو تناقض .

ومن التسخير: ذلك التوجيه القرآني للعقل الإنساني ، تعريفاً له بالكون ولفتاً إياه إلى قنوات فهمه واستثماره ، واستبعاده الصور الخرافية التي تجعل الكون وحشًا مخيفًا أمام الإنسان عصيًا على الفهم فضلاً عن الاستثمار .

د ـ الإنسان :

لقد بيَّن الخالق سبحانه فيما أمر به نبيه من وحي، قضايا الإنسان التي تعنيه معرفتها ، فبيَّن له :

* أصله وأوضح له كيفية ظهوره إلى هذه الحياة؛ مما يغنيه عن الدوران مع النظريات التى تشب وتضع دون أن تصل إلى طائل في هذا المجال .

---

(١) موسوعة الحضارة الإسلامية المجلد الثاني ٤٠٣ .

* ووظيفته الحقيقية في هذا الكون التي رسمها له خالقه ، والتي تمثل مسؤولية يتحملها أمامه ، وقد أمده بالقدرات الكافية لقيامه بها .

تتمثل هذه المسؤولية في موقعه في هذا الوجود صلة بالله ، وصلة بالكون :

- فصلته بالله : صلة عبودية وإيمان واتباع لمنهجه .

- وصلته بالكون : صلة تسخير واستثمار واعتبار ، فالكون ملك لله سبحانه ، وقد خلقه لغاية وليس عبثاً ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ**﴾ [الأنبياء: ١٦]، وجعل الإنسان خليفة فيه ﴿ **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ [البقرة: ٣٠] ، ليعرف سننه ويستثمره وفق منهج الله ، رابطاً استثماره لهذا الكون بغاية وجوده الحقيقية ، وهي العبودية لله دون عبث أو لا مبالاة ﴿**أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ** (١٢٨)﴾ [الشعراء :١٢٨] ، هكذا يستنكر هود على قومه .

وهكذا تتجلى وضعية الكون بين يدي المسلم بصورة سامية ، ووضعية جادة «إن الطبيعة في الإسلام ليست غابة شيطانية وضعت ليفنى فيها الإنسان ، ولا هي مجهول شرير كتب على الإنسان أن يقهره ويسيطر عليه ، إنها ليست هبة مشاعة دون مالك ؛ حيث يستطيع الإنسان أن يسيء استعمالها ، ولا هي كتلة خامدة لا قيمة لها غير مستجيبة لما يحدث لها ، إنها نظام عضوي جيد الإحكام من الأسباب والأهداف ، خلقها الله سبحانه وأمدها بأسباب البقاء ومنحها فعالية الأسباب والمسببات»[(١)] .

هـ ـ الحياة :

بين يدي الإنسان ـ حسب التصور الإسلامي ـ حياتان : الحياة التي يعيشها

---

(١) الإسلام والمدنية ـ قضية العلم ـ إسماعيل الفاروقي ـ ص ٢١ ، من مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٣٦ .

الآن ـ الدنيا ـ وهي معبر يمر به الإنسان إلى الحياة الآخرة التي هي الحياة الحقيقية المستقرة ، فما قبلها من مراحل ما هي إلا خطاً نحو تلك الحياة ﴿ **وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ** ﴾ [العنكبوت٦٤].

وعليه فإن الهم الأكبر في فكر الإنسان وحركته ينبغي أن يتجه إليها ؛ ليعد لنفسه فيها مقاماً صالحاً.

لكن هل معنى ذلك أن يهمل حياته الدنيا «المادية» ، وأن يكبح كل تشوف للنفس نحو متعها وخيراتها؟ .

كلا ؛ إن مقتضى الخلافة التي أنيطت بالإنسان أن يعمِّر هذه الحياة الدنيا وفق ما شرعه الله ، وأن يأخذ منها ومن خيراتها نصيبه ، فالمسألة ليست خياراً واحداً من خيارين : إما حياة مادية صرفة غافلة عن آخرتها ، وإما رهبنة واعتزال وتوحش منها ، محاذرة على النصيب الأخروي .

المنطق الإسلامي هو أن يعمل المسلم للدارين ما ينفعه فيهما معاً ، ولكن يبقى همه مرتبطا بالآخرة جاعلاً لها النصيب الأوفر من جهده الفكري والعملي ﴿ **وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا** ﴾ [القصص : ٧٧] ، والإنسان بطبعه مولع بالعاجل غافل أو متغافل عن الآجل ﴿ **كَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ (٢٠) وَتَذَرُونَ الآخِرَةَ** ﴾ [القيامة ٢٠ ، ٢١] . ومن ثمَّ كان التوجيه القرآني المتكرر بأمر الآخرة والتزود لها واستحضارها .

هذا هو الموقف السلفي الذي ثبت عليه السلف :

ـ مقاوماً حركة الرهبنة واعتزال الدنيا والنفور من أهلها ، مبيناً أن منهج الإسلام هو : أن يكون المسلم إيجابيًا في الحياة ، مداخلاً أوضاعها ، مغيراً فيها نحو الأفضل قدر طاقته .

ـ ومقاوماً الحركة المضادة التي فتنت بمادية الغرب المعاصر ، فحصرت فكرها

وجهدها وتخطيطها في هذه الحياة وزهرتها المادية في العمران، والمتعة الجسدية ، مما أورثها غفلة قاتلة عن الحياة الآخرة .

فالموقف السلفي : يجعل التصور الإسلامي للحياة أساسًا للحركة العلمية تستهديه في نظرتها للكون وللإنسان وللغايات العملية .

٣ - المنهجية العلمية :

لم تستمد السلفية عناصر المنهجية العلمية التي بلورتها من المرجعيات الثقافية التي تفاعلت معها الأمة الإسلامية في عصورها الأولى ، واستمدت منها بعض الطوائف بعض العناصر المنهجية، وإنما استمدتها من الدين ، من توجيه النصوص ، سواء نحو الطرائق المنهجية ، أو نحو التحقق من العلم الصحيح إثباتا للنقل وتحقيقاً للقضايا ؛ ولهذا جعلوا المنهج ذاته وطرائقه من الدين :

ـ روى مسلم في صحيحه عن محمد بن سيرين قوله عن علم السند في الحديث ـ وهو الطريق الذي يُوصَل به إلى التثبت من المتن ؛ أي عن منهج إثبات النصوص : « إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم»[١] .

كما عدُّوا القياس الذي يُنتَقل به ـ في الفقه ـ من حكم أصل إلى فروع تحمل عليه ـ عدُّوه ـ من الدين ؛ لأن الله أمر بـه في قولـه ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ** ﴾ [الحشر : ٢] ، وسأشير في هذا المقام إلى بضع سمات للمنهجية العلمية لدى السلف دون توسع ؛ إذ الكتابة فيها متوفرة بشكل كبير :

أ ـ التمييز بين عالمي الغيب والشهادة :

من أسوأ صور الاضطراب في الفكر البشري أن يتداخل العالمان ـ الغيب والشهادة ـ المختلفان بعضها في بعض في تصور الناس، والعلماء بالذات، فيقيسون بعضهما على بعض ، ويستخدمون وسيلة المعرفة لأحدهما في

(١) صحيح مسلم ١/ ١٤ .

الآخر، ونحو ذلك .

وقد وقع لطوائف في البيئة الإسلامية تأثراً بالفكر الوافد عليهم ، الذي كانت الفلسفة (الميتافيزيقية) مداخلة فيه العلوم الطبيعية والرياضية . أما السلف فقد وقفوا عند ضوابط الوحي في هذا المجال .

فالوحي حينما يتحدث عن عالم الشهادة بما فيه من عناصر وظواهر، يُقْرِنه بذكر الحواس والعقل والتفكير، تنبيهاً على أنها طرق الوصول إلى معرفة حقائقه، وكثيرة هي خواتم الآيات القرآنية التي تتحدث عن آيات الله الكونية من مثل : تتفكرون ، تبصرون، تعقلون. . . ، كما تنبه الآيات ـ أيضاً ـ إلى اشتمال هذا الكون على المقادير والإحصاء العددي وتنوعات أشيائه ونحو ذلك ، مما يغري بالتتبع والبحث والنظر، أما الغيب الذي لا يشهده الإنسان، وليس في متناول الحواس التي يطل منها العقل على الأشياء ليبني معارفه من خلالها ولا يدخل تحت المقاييس، فليس سبيله المنهج التجريبي ملاحظةً و استقراءً وقياساً ونحو ذلك، وإنما وسيلته هي النبوة التي من خلالها يتلقى شخص من البشر أمده الله بقدرة تؤهله ليتصل بالعالم الغيبي ، ويتلقى وحي الله ليبلغه إلى الناس .

ولكن هذا التمييز لا يعني الفصل بين الدين = الوحي ، وعالم الغيب ، وبين العقل والحس وعالم الشهادة ، وفق الدعوة التي ينادي بها بعض العصرانيين ، بحيث يعزل كل منهما عن الآخر ، ويوقف كل مصدر منهما عن التدخل في مجال الآخر . كلا ؛ إن العقل يصل من خلال رؤيته للكون وسننه إلى الإيمان بالله وقدرته وعلمه ، وهو غيب .

والوحي ـ وإن لم يقدم معارف طبيعية ، إلا أن له توجيهات بشأن موجودات الكون وسننه، ينبغي أن يُقر بها العقل ويبني عليها .

فالمقصود بالتمييز : رفض مسلك استبداد العقل بالمباحث الغيبية ، كما وقع

للفلاسفة وعلماء الكلام ، ورفض اتجاه الذين يرون أن القرآن جاء بتفصيل العلوم الكونية ، ويجهدون أنفسهم في استخراج نظرياتها واكتشافاتها من القرآن والسنة .

ب ـ **تقوم المنهجية العلمية أيضاً على اعتبار العلل والأسباب** ، وبناء المواقف العلمية عليها ، سواء كانت أحكاماً شرعية في قياس التمثيل ، أم أحداثاً وأوضاعاً كونية .

وفي هذا المقام : كان رفض الخرافة والتعليلات الوهمية التي تربط بين الحوادث ربطاً اعتباطياً خاطئاً ، وقد حرَّم الإسلام الكهانة والعيافة وزجر الطيور ، وسائر الأساطير ، والدجل الذي يشل العقل ، ويزوّر التصور الصحيح للكون وحركته وتدبير الله له (١) .

جـ ـ **فتح الأضواء** على مجالات المعرفة بما يجعل الإنسان يشعر بتكشفها أمامه :

فالقرآن وهو مجال المعرفة الأول في الإسلام ، يبين الله أنه ميسر للذكر ، وأنه نور لمن أخذ به ، وأن فيه ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى سمعه وهو شهيد ، وأنه يهدي للتي هي أقوم .

والكون وهو مجال معرفة أيضاً ، يعرضه القرآن بصورته الحية الواقعية بتغيراته المتجددة ﴿ **وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ** ﴾ [الحج : ٥] ﴿ **وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ، وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (٣٨) لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ** ﴾ . [يس : ٣٨ ـ ٤٠] ومن ثم ينأى القرآن بالعقل المسلم أن يأخذ بالمنهج التأملي الذي يسعى لإقامة تصور تخيلي عن

(١) انظر الإسلام والفكر العلمي ـ محمد المبارك ١١١ .

الوجود والكون ، وإن كان مخالفاً للواقع الحسي القائم ، كما في الفلسفة الكلامية ، بغية جعله أساسا برهانيا لإثبات وجود الله .

د ـ **اعتماد منهج الاستقراء والتتبع الواقعي** ، والانطلاق من الصور الماثلة لبناء معرفة عن طريق القياس الذي يمثل المنهجية الإسلامية العامة ، ليس في الفقه وحده ، كما هو المتبادر ، بل في مختلف مجالات المعرفة(١) . وعليه يقوم العلم التجريبي في قوانينه العامة ؛ لأن القانون العام إنما جاء عن طريق القياسات الفردية .

فالقياس الأصولي ـ حتى وإن كان تمثيلاً ـ في أصله «تمثيل بين جزئيين» ، إلا أنه تعميم للحكم الموجود في الأصل على كل ما تحققت به علة ذلك الأصل .

ومن القياس الأصولي أقامت السلفية منهجها في المجال المادي فـ«إن القضايا الحسية ـ كما يقول ابن تيمية ـ لا تكون إلا جزئية ، فنحن لو لم ندرك بالحس إحراق هذه النار وهذه النار ، لم ندرك أن كل نار محرقة ، فإذا جعلنا هذه قضية كلية ، وقلنا : كل نار محرقة ، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق القضية الكلية إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى»(١) .

هـ ـ **العلم في الإسلام له غاية عملية لا ينفك عنها**، فهو علم عملي تحكمه غايات تطبيقية ؛ بل إن لفظة العلم ذات بعد عملي ، حتى إن بعض تعريفات السلف للعلم تركز على الجانب العملي أكثر من الجانب الفكري المجرد ، وهذا مبدأ إسلامي عام في مصطلحات كثيرة يدخل فيها الجانب العملي ـ السلوكي

---

(١) يقول علي النشار : إن القياس الأصولي لم يبق في دائرة الفقهاء ، بل انتقل إلى مختلف الدوائر العلمية ابتداء من علم اللغة الذي بلغ ذروته عند ابن جني في الخصائص إلى دائرة العلمية التجريبية في مجالات الطب والفيزياء ونحوها ، فأخذوا في تلك المعارف بمنهج الاستقراء والتمثيل . مناهج البحث عند مفكري الإسلام ١٠٥ ، ٢٦٠ .

(٢) صون المنطق واالكلام ٢٢٧ ، وانظر : الرد على المنطقيين ١١٣ .

والأخلاقي ـ وإن كانت في أصلها اللغوي ذات بعد فكري كالإيمان والعقل.

ولا يعني هذا التهوين من الجانب الفكري، كلا؛ فإن هذا الجانب هو المقدم على العمل﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ ﴾ [محمد: ١٩] قال البخاري رحمه الله: «باب العلم قبل القول والعمل»(٢).

وليست هذه السمة في المنهجية الإسلامية للعلم مقتصرة على العلوم الطبيعية التي صارت غايتها التطبيق لدى جميع الأمم؛ إن العلوم النقلية كالعقيدة والفقه علوم عملية مرتبطة بالتطبيق، ولقد نفر السلف من المباحث الفلسفية والكلامية التي ظهرت بعد القرن الأول، وانحرفت بعلم العقيدة إلى نظريات تجريدية جافة.

غاية العلم إذن التطبيق العملي، وبما أن وظيفة الإنسان العملية في هذه الحياة هي العبودية لله في حياته الفردية، وحياته الاجتماعية والحضارية ـ الاستخلافية ـ فإن غاية العلم في الإسلام تكون تحقيق العبودية لله سبحانه وتعالى.

و ـ **ولا تستقيم المنهجية العلمية في الإسلام إلا بأن تلتزم بالضوابط الشرعية للتفكير والبحث والحكم**، وهي ضوابط كثيرة أكتفي بذكر قليل منها من خلال الآيات الواردة بشأنها:

* التبين قبل الحكم: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾[الحجرات: ٦].

* عدم الوقوف عند الظنون، وضرورة تجاوزها إلى العلم ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾[يونس: ٣٦].

* اعتماد الحق الذي يصل إليه الإنسان، وعدم الانحراف عنه انسياقاً مع

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري ـ ١٥٠

الجواذب الدنيئة ﴿ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ ﴾[البقرة: ١٢٠].

* التجرد لله في طلب الحق وفي التفكير بعيداً عن مؤثرات العصبية وروح القطيع ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ﴾[سبأ: ٤٦].

* اعتماد المصادر الأصيلة وذوي الاختصاص ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ ﴾[الأنبياء: ٧].

* إبراز الحقيقة في جوانبها المختلفة إيجابية أو سلبية ، دون نظرة الحيف التي تبرز الجانب الذي تريد وتهمل أو تخفي ما لا تريد ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴾[آل عمران ١١٣] ﴿ وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ (٨٥) ﴾ [الأعراف: ٨٥].

* تأكيد نسبية المعرفة الإنسانية ـ مهما بلغت ـ مقارنة بعلم الله الواسع، وميادين المعرفة المترامية الأطراف ﴿ وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾[الإسراء: ٨٥] ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾[يوسف: ٧٦].

ـ رفض السلطة "وما يسمى بالآبائية" إذا تجردت من المنطق السليم ﴿ هَؤُلاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴾[الكهف ١٥].

* التطهر من الانحرافات الفكرية ، وهي كثيرة؛ كالكذب وكتمان الحق وتزييفه ليبدو في صورة الباطل أو العكس . . . إلخ .

وبعد ، فلئن كان الدافع العلمي لبعض الحضارات ، التحدي الثقافي لحضارة أخرى ، ولئن كان الدافع لبعض الأمم هو الروح الوطنية كالذي حدث للشاب الياباني «أوساهيرا» الذي دفعته وطنيته إلى التضحية بالشهادة والتمتع النفسي ببعثته في أوروبا إلى بذل جهده وماله في سبيل كشف سر العلم التصنيعي في

المحركات لبلاده، ولئن كان هذا الدافع في حضارة الغرب الحديثة مضادة للكبت الكنسي الذي عانى منه الفكر الغربي طويلاً ، فإن الدافع الأصيل للعلم عند المسلمين هو إيمانهم بدينهم وفقههم لعقيدتهم وشريعتهم ، ولقيمة جهودهم عند الله ، ولأثرها في حياة أمتهم التي يعون من خلال إيمانهم مسؤوليتهم عنها[١] .

«إن نظرة الإسلام تلبي في الباحث المسلم احتياجاته الأخلاقية وتمنحه الدافع ليجهد نفسه ليخدم أمته ، كما أنها ترضي فيه رغبة حب المعرفة بتحويل أسس المعرفة إلى فهم ناقد شامل واع في أي حقل من حقول المعرفة»[٢] .

ولهذا حينما ضعف الإيمان لدى كثير من أبناء المسلمين الذين درسوا في الغرب ، وفتتت هذه الدراسة ما بقي لديهم ، فقدوا الروح الدافعة للجهود الإبداعية ، ووقف كثير منهم عند نتف من المعرفة يتباهى بها ولا يتجاوزها. يذكر أحد العلماء الذين قاموا بزيارة للجامعات في عدد من الدول الإسلامية؛ عربية وغير عربية ، كيف أنهم حينما يختلطون بالأساتذة يشعرون بالانقباض حيث يقول: «إننا نجد المكتبات والكتب والمعامل وحجرات الدراسة الفخمة وكل شيء فيها عدا الحماس في قلب الإنسان. إن ذلك الحماس يوجد فقط بين القليل من الأساتذة والطلبة ، ولو أننا درسناهم عن قرب أكثر ، فإننا سوف نجد أن هذه القلة تتكون من هؤلاء الذين يدينون بإيمان عميق بالله وبدين الإسلام ، إن هؤلاء المسلمين الورعين فقط هم الذين يظهرون رغبة في التفوق في أي مجال من النشاط يقومون به»[٣] .

---

(١) لا يعني ذلك إنكار الحوافز الأخرى كالوطنية والصراع الحضاري ، لكنها بالنسبة للمسلم لا تأتي إلا تالية للإيمان الصادق بالله ودينه وقائمة عليه ، أما المنسلخ من الإسلام ، فإنه لشعوره بأنه بهذا الانسلاخ قد خان نفسه وخان خالقه يفقد أي موقف صادق بعد ذلك مع وطنه وأمته وتصبح مواقفه انتهازية مزيفة .

(٢) إسماعيل الفاروقي ص ٩ من المسلم المعاصر ، عدد ٣٦ .

(٣) ص ٤٧ من المسلم المعاصر ، عدد ١٨ من بحث «الأسس الإسلامية للعلم» د. محمد معين صديقي .

المسألة الثانية: نظرة السلفية للعلم الغربي المعاصر

«فلسفة العلم والتأصيل الإسلامي»

كما سبق القول ، فإن إنجازات العلم الكوني الأوروبي الحديث التي غيّرت في فكر الغرب وحياتهم ، لما أطلت على المسلمين ثم داخلت حياة كثير منهم ، هزت تصوراتهم التي كانت محدودة بنطاق الوضعية التي يعيشونها بعيداً عن تلك القفزات العلمية. هذه الهزة أدت بأناس منهم ـ كنوع من الاحتماء الفكري الذاتي ـ إلى التجهم في وجه هذا العلم ، ولما كان المباشر منه أمامهم هو مكتشفاته ونظرياته ، فقد تركز هذا الموقف عليه ، ولتقوية موقفهم هذا التمسوا في النصوص الشرعية وفهوم العلماء السابقين ما يعضد رفضهم ويؤيد اتهامهم لمن قبل ما جاء عن الغرب ، مما يخالف هذه الفهوم بالزيغ والانحراف ، ووضعت كتب ومقالات في هذا السبيل.

وانبرى آخرون ــ بالمقابل ـ يردون على هذا الموقف ، مستشهدين هم الآخرون بما يؤيد أخذهم ببعض هذه النظريات الحديثة أو الكشوف ، وقد يصفون أولئك بالجهل وسقم العقل نتيجة تغشية الرؤى الجديدة على أفكارهم ، أما إذا كانوا من المعتدلين ، فإنهم يعتذرون عن موقف الرافضين بأن دافعه الغيرة الدينية والتخوف من انفتاح الباب لطوامَّ تهدم الإسلام.

يقول أحد الذين شهدوا شيئاً من الزوبعة التي حدثت أواخرها في الثمانينات الهجرية من القرن الماضي ، حول مثل دوران الأرض ، والوصول إلى القمر وما جرى قبلها بعقود حول بعض وسائل الاتصال ـ المدهشة في ذلك الوقت ــ يقول في لغة رصينة: «كثير من إخواننا الذين قد يجتهدون في مقاصد الإنكار ، والاستنكار لبعض المستحدثات والكونيات ، وهم في مستوى رفيع من حسن القصد وسلامة القلوب ، ومن هذا الطريق تجيء الدوافع الدينية في

مقاصد الإرشاد، وقد تنعكس الى الاعتراض ثم الاستنكار . . .

وفي الغالب يكون أولئك معذروين ؛ لأنهم لم يمارسوا العلوم الحديثة بحكم الواقع ، ولم يلمسوا شيئاً من حياة الشعوب ومصادر الاختراع ، وما ذرأ الله تعالى في الأرض من خزائن فضله وكرامته لهذا الجنس البشري، وإنما حملوا قلوباً سليمة قد امتدت مفاهيمها إلى حدود تقطع لنفسها بأن ما كان في الكون خاضع لسابقه في حدود المعلومات الدينية أو الدنيوية التي توصلوا إليها . . . ـ ثم يقول ـ إنه ينبغي على المؤمن أن يكون موقفه أمام العلوم الكونية، والممكنات الحسية والمعنوية ، موقف الاعتدال والورع والتعقل ؛ لأنه أولى الناس بهذه الخصال المحمودة شرعاً وعقلاً، فإذا لم يعلم علم اليقين بما دل عليه العلم الحديث، وما هو من نتائج الصناعات الحسية والمخترعات الفكرية، ولم يجد لها مسوغاً من حصيلة عقله السليم، فعليه أن لا يعدم التفويض في باب الممكنات»[١] .

كانت هذه المحاولة وأمثلتها لعلماء السلفية ، تستهدف في ذلك الوقت تحديد ضوابط التفاعل العقلي والديني للمسلمين مع هذا الحدث الجديد بالنسبة إليهم.

ولكن هذه المرحلة التي تكتفي بالتفرج من بعد ، وإصدار فتاوى القبول، أو الرفض ، أو التوقف على مستجدات حركة العلم في تسارعها المتقدم، تجاوزها الأمر بسبب الامتزاج العالمي سياسياً وثقافياً ومعرفياً ، وحاجة المسلمين إلى العلوم وإلى «تفكير علمي» ينظم حياتهم الحضارية .

ومقتضى هذا التجاوز أن تكون النظرة إلى العلم المعاصر «وهو علم غربي بلا جدال» أعمق من الوقوف عند مكتشفات تستجد أو نظريات تفترض ـ نظرة تحلل هذا العلم ـ بصفته ظاهرة ثقافية لسبر أسس تصوراته وغاياته التي يقوم عليها ويهدف إليها ، وهو ما يدخل في «فلسفة العلم» لكي تقيم في واقعها ؛ أي واقع

(١) الأجزاء الكونية بين النقل والعقل ـ عبد العزيز الخلف ٥٩ ـ ٦٠ .

الأمة الإسلامية علماً له فلسفته الملتزمة بالإسلام والمستثمرة لإيجابيات العلم الغربي المعاصر ، وهو ما أطلق عليه «أسلمة العلوم»، أو تأصيل العلوم إسلامياً.

أولاً : المصطلح : فلسفة العلم :

كانت الفلسفة التي تعني أساساً طلب الحكمة تطلق قديماً على جميع العلوم، فهي كما يقول ديكارت : «شجرة جذورها علم ما بعد الطبيعة وجذعها علم الطبيعة وأغصانها العلوم الأخرى كالطب والميكانيكا»[١] .

فكان الفيلسوف قديماً طبيباً وعارفاً بالأمور الفلكية ، وباحثاً في قضايا الوجود العامة. ولكن العلوم بدأت تستقل عن الفلسفة ـ في عصور نهضة أوروبا ـ شيئاً فشيئاً ؛ حيث انفصل الطب عنها، والهندسة ، وعلم الأحياء.

وهكذا :حتى صارت الفلسفة مقصورة على المباحث التجريدية ، مثل : قضايا الوجود العام ، ونظرية المعرفة والقيم ـ الحق والخير والجمال ـ. والحرب التي شنت على الفلسفة في العصور الحديثة في أوروبا إنما تتجه إلى الفلسفة بمفهومها هذا الأخير وإلى مجالاتها الميتافيزيقية ؛ ولهذا كان بعضهم يتذرع بأن هجومه عليها وسخريته منها انتصار للعلم المنتج على الفلسفة العقيم.

أما العلم : فهو في الفكر المعاصر ـ كما سبق ـ المعارف المتعلقة بالكون ـ عالم الطبيعة ـ من خلال المنهج التجريبي ، وبما أن هذا المنهج هو الذي يحقق العلمية في موضوعه ، فقد ألحقت الدراسات الاجتماعية «الإنسانية» به، فصارت علوماً اجتماعية داخلة في مفهوم العلم المعاصر ـ وإن كان في ضمها نزاع لا يزال مستمراً ـ.

لكن هذا العلم أياً كان مجاله ـ المادة أو الإنسان ـ هو فعل إنساني ، أو لنقُل : هو «حرفة» لا بد لها من أهداف تتجه إليها، ومن معايير عامة ومسبقات افتراضية

---

(١) المعجم الفلسفي ـ جميل صليبا ٢/ ١٦٠ .

على الأقل ـ تسير في ضوئها ، ومن خيوط تربط بين أنواعها ، ونحو ذلك مما يدخل في نطاق الفلسفة؛ أي لابد من فلسفة للعلم في مجالاته، حتى ولو تخلى عن الفلسفة الميتافيزيقية السابقة .

وهذا ما يُهتم به الآن تحت اسم «فلسفة العلم» التي تقام ، كما يقول أصحابها من العلم نفسه ، ومن التطلعات والمشاعر المتكونة في جوه.

إن فلسفة العلم «تعنَى بتفحص وتحليل الأهداف التي يسعى لتحقيقها وطبيعة ارتباطها بأنشطة الإنسان الحضارية من جهة ، وبرؤيته للكون والحياة والعالم من جهة أخرى»[١] .

وينبغي أن نضرب صفحاً عن الجدل بشأن فلسفة العلم أنها موجودة ، أو يمكن أن تقوم لدى مناصريها ، أو أن الفلسفة جهة مستقلة لها إبداعها ورؤاها التي تتخطى حدود العلم ، فهذا لا يهمنا .

إن الذي يهمنا أن هناك تصورات عن الوجود والكون والإنسان ، وغايات علمية وأحلام مستقبلية حضارية ، وأنها مربوطة بالعلم متساوقة معه ، وكمثال: فإن جل المفكرين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ بالذات ـ كانوا يربطون بين التصور المادي للوجود ، والعلم التجريبي ، بحيث إن من يتخلى عن التصور المادي للوجود ، لا يمكن أن يصبح عالماً أو أن ينتج علماً؛ لأنه خرج عن دائرة المفاهيم التي يقوم عليها العلم .

ومن ثم ، فإن السؤال هو: هل فلسفة العلم هذه هي نتاج للعلم، أي خلاصة عملية الكشف التي قام بها العقل البشري للكون والحياة البشرية ، أو أن العكس هو الصحيح ، أن الفلسفة بما هي تصورات ثقافية اجتماعية قد فرضت على العلم وأشيد بها باسمه؟؟ .

---

(١) مدخل إلى إسلامية المعرفة ـ عماد الدين خليل ٢٩ .

لا ريب: أن العلم بإمكاناته المنهجية ونقده المتواصل وتراكميته، ونحو ذلك من السمات الإيجابية، يصل إلى بعض الرؤى التصورية عن الوجود والكون والإنسان، ويكشف بعض الثغرات في التصورات الدينية المتأثرة بالفكر البشري أو الفلسفية القائمة، ولكن الحكم إنما هو للأعم؛ أي للجانب الغالب من الصورة.

وهنا سنجد أن الخيار الثاني هو الصحيح، وهو أن فلسفة العلم مفروضة من خارج العلم، ولم تنبع منه بطريقة منطقية.

أليس العلم ذاته بصفته فاعلية إنسانية مشروطة بما تشترط به أفكار الإنسان في أي مجال إنجازاً ذاتياً، كما قال أينشتين: «ليس العلم مجرد قوانين، أو قائمة بحقائق غير مرتبطة، بل هو ابتكارات العقل الإنساني بما فيه من معتقدات وأفكار نتيجة فكر حر طليق»[(١)]؟.

وهذا يفسر كيف تنشأ نظريات متماثلة في وقت واحد، أو متقاربة جداً لدى باحثين لا تواصل بينهم؛ إذ لا يمكن حدوث هذا إلا لأن هؤلاء الباحثين واقعون تحت تأثير جو ثقافي مشترك يجعل الظروف مواتية لإنضاج مثل تلك النظريات، لقد ذكر دارون أنه خلال عامي ١٧٩٤ - ١٧٩٥ صيغت فكرة تطور الأنواع في وقت واحد على يد «جوته» في ألمانيا، و«سانت هيلر» في فرنسا، وجده «ارازمس دارون» في إنجلترا، وهناك نماذج كثيرة من مثل هذا[(٢)]. وهو وضع طبيعي لأن العلم مهما كانت موضوعيته، هو جهد إنسان لا يستطيع أن يتجرد عن ذاته بما فيها من أحاسيس وأفكار وأمزجة ومؤثرات ثقافية.

والخلاصة، كما يقررها لنا الدكتور صلاح قنصوة: «أن الثقافة وكل ما

---

(١) فلسفة العلم ـ صلاح قنصوة ٧١.

(٢) انظر: المرجع السابق ٨٨.

تتضمنه متميزة من الطبيعة ، هي شرط لقيام العلم ، ونتيجته في آن واحد ، فهي شرط لأنها هي التي تمنح العلم صورته الخاصة في هذا العصر أو ذاك ، وتنتقي له أساليبه وإجراءاته وأدواته وتبرز طابعه ، من حيث غلبة الكم أو الكيف وتزوده بمشكلاته التي يبحث لها عن حلول ، وتطرح عليه مسائل تقع عليه تبعة الإجابة عليها . . والذي يعنينا من ذلك كله ؛ أن العلم نظام ثقافي تبعث على مزاولته قيم ثقافية معينة ، هي التي تتجلى فيما ينبغي أن يكون عليه البحث العلمي في ذلك الزمان المعين والمكان المعلوم»(١) .

ثانياً : فلسفة العلم عند الغرب :

لن أعيد ما ذكرته عن نشوء فكر عصر النهضة في أوروبا في صراعه ضد الكنيسة وما تمثله من دين ، فقد عرفنا كيف أن هذا الفكر حينما انتصر على دين الكنيسة ، سعى لحشرها في زوايا بعيدة عن مجرى الحياة ـ في مجال الفكر بالذات ـ ، وقد كرَّ على الفلسفة (الميتافيزيقية) نقداً وسخرية حتى حطمها وتسيد في الساحة ، حتى عاد الدين الكنسي ، وكذلك الفلسفة ؛ ليكتسبا شرعية وجودهما من تأييده لهما .

لقد رأى هذا الفكر أنه ـ كما سبق قول (تندل)ـ قادر على حل كل مشاكل الإنسان ، وإقامة أنساق فكرية تغني عن الدين .

ولقد تبلورت فلسفة هذا العلم في عناصر عديدة :

* منها ما يتعلق بالمعرفة من حيث مفهوم العلمية ، ومصدرية المعرفة ومجالاتها ، ومنهج العمل العقلي .

* ومنها ما يتعلق بتصور الإنسان للوجود ـ الطبيعة وما وراء الطبيعة .

(١) المرجع السابق ٩٣ -يقول رئيس أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي عام ١٩٤٩ فاينلوف : «إن الفيزياء السوفيتية تبني عملها على ما اعتنق العالم من المادية الديالكتيكية وليس العكس» المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية ١/ ١٠٠ .

* والنظرة إلى الإنسان ـ أصلاً وحقيقة ، وغاية وعلاقات .

* والنظرة إلى الحياة وجهد الإنسان فيها . . . إلخ .

والمبدأ الأكبر الذي يلابس هذه العناصر وغيرها مما لم يذكر ، هو المادية أو (اللادينية) لا بمعنى قيام هذه الفلسفة بإزاء الدين في موقف حياد ؛ بل بمعنى المضادة له ، حتى يجعل مبرر صدق نظرية ما ـ أحياناً ـ كونها تقع على طرف مناقض للدين ، وبالتالي فإن رفضها يعني ارتماء الرافض في أحضان اللاهوت .

لقد أصبحت هذه الفلسفة المادية المشدودة إلى العلم التجريبي ، أو المشدود هو إليها ، تمثل ـ كما يقول مؤلفا «العلم في منظوره الجديد» : نظرة كونية مستحكمة ؛ أي عقيدة شاملة على الرغم من وجود منتقدين لها منذ نشأت .

وفي القرن العشرين برزت إلى الوجود طوالع فلسفة جديدة منافسة لتلك الفلسفة المادية ، أسهمت فيها جهود متنوعة لفلاسفة وعلماء اجتماعيات ، كشفوا مخاطر تلك الفلسفة على الإنسان والحضارة ، بل على العلم ذاته كما أسهم فيها علماء تجريبيون عن طريق كشوف علمية ونظريات فيزيائية متقدمة ، استحدثت مفاهيم ورؤى جديدة أطاحت بكثير من الرؤى السابقة .

لقد سارت الفلسفة الجديدة في عملية تصحيح تصاعدية لأخطاء الفلسفة السابقة ، ومن ثم بناء رؤية أفضل وأكثر انسجاماً مع حقيقة الأشياء ، وتطلعات الإنسان ، ومن عناصرها التي يتراءى المؤلفان(روبرت غروس و جورج ستانسيو) تحققها في المستقبل «تحول الفلسفة المعاصرة عن يأسها الفكري إلى بحث صحي ونشيط عن حكمة ترتكز على يقينيات الخبرة العامة ، أما فيما يتعلق بالدين فالظاهر أن مستقبل النظرة الجديدة يوحي بعودتنا إلى الإيمان بوجود الله الواحد ، وبإعادة التأكيد على الجانب الروحي من طبيعة الإنسان ، وأخيراً ، وعلى صعيد الفنون ، تزيل النظرة الجديدة من علم النفس وعلم الكونيات ،

أسباب الفتور والعبثية مستعيضة عنهما بالغائية والجمال والعناصر الروحية وكرامة الإنسان»[١] .

ثالثاً : تأصيل العلوم إسلامياً :

المنهج السلفي في موقفه تجاه أوضاع الحياة الثقافية والاجتماعية، يتمثل في «التجديد» بمفهومه الإسلامي، الذي يعني العودة إلى الإسلام في نصاعته الأصلية المتمثلة بنصوصه وفهم سلف الأمة ، ومن ثم القيام بنقد الواقع من خلالها نقداً بنائياً لا هدمياً فقط ، فهو يكشف الخلل في بنيات الواقع الماثلة ، ويقيم بنيات جديدة على أساس الإسلام ، مع استثمار كل تراث إنساني صالح بهذا المعيار على هذا المنهج ، ومن خلاله تدعم السلفية حركة تأصيل العلوم التي تشترك فيها جهود كثيرة .

وهي بهذا المسلك تتجاوز المواقف الأخرى في العلاقة بين الدين والعلم وفلسفته :

* موقف الذين يدعون إلى الفصل بينهما فصلاً تاماً ، والتسليم لكل منهما بما يقوله ، والتعامل مع كل واحد بمقولاته في ميدانه فقط ـ مقولات الدين في أماكن العبادة ، ومقولات العلم في المجالات الفكرية والتقنية وتنظيم الحياة الحضارية .

• موقف التوفيق بينهما لإزالة الانزعاج النفسي من تعارضهما ، وإن كان لا يقوم على قناعة بتحقق هذا التوافق ، وواقع هذا التوفيق يتم في ظل سيادة العلم ، ومن ثم فهو تأويل للدين ليتفق مع نتائج العلم .

• موقف المواجهة الهجومية بين الدين والفلسفة ، حتى يبيد أحدهما الآخر ويتفرد بالسيادة :

---

(١) العلم في منظوره الجديد ١٤٧ .

* فالتيار الإلحادي يسعى لاقتلاع الدين من جذوره ، أو إهماله حتى يفقد أي وجود فاعل له .

* والتيار الديني الذي يقابله ، يجعل الكلمة العليا للدين ، ولكنه بتأثير الفعل المضاد للإلحاد ، يصور الموقف على أنه مواجهة بين كيانين متقابلين متناقضين .

والإسلاميون من هذا التيار يتفقون مع منهج التأصيل الإسلامي حينما يجعلون المعركة بين الدين وفلسفة العلم تحديداً[١] .

ولكن منهج التأصيل ينظر إلى العلم وفلسفته على أنه جهود بشرية انحرفت عن الأصل المتمثل بالموقف الإسلامي ، ومن ثم فموقفه تجاهها موقف رد إلى الأصل ، وإيقاف لحالة الشرود التي يعيشها ، فهو موقف تصحيح وإحسان ، وإنقاذ وتطهير للمسلك البشري في هذا الميدان المهم «العلوم» ، ليكون عود الثقاب للصلاح المتكامل ، كما هو منهج الأنبياء في دعواتهم ؛ حيث يركزون دعوتهم لأممهم من موقع الانحراف الأكبر لدى هذه الأمة نحو الإصلاح الشامل ممارسة للفاحشة أو تطفيفاً للمكاييل ، أو طغياناً حضارياً وفساداً مدنياً ، كما لدى قومي هود وصالح[٢] .

إن تأصيل العلوم التقنية والاجتماعية وفق هذا المنهج «تعني في الجوهر سلامة التوجه ، وسلامة الغاية ، وسلامة الفلسفة التي تتوخاها أبحاث تلك العلوم واهتماماتها وتطبيقاتها وإبداعاتها ، فيصبح العلم الإسلامي علماً

---

(١) انظر : المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية ، بحوث المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي ١ / ٨٨ .

(٢) قال سبحانه عن قوم هود على لسانه : ﴿ أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ (١٢٨) وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ (١٢٩) وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ﴾ ، وقال عن قوم صالح على لسانه : ﴿ أَتُتْرَكُونَ فِي مَا هَاهُنَا آمِنِينَ (١٤٦) فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (١٤٧) وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ (١٤٨) وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ ﴾ [الشعراء ١٢٨ ـ ١٣٠ ، ١٤٦ ـ ١٤٩]

إصلاحياً إعمارياً توحيدياً أخلاقياً راشداً» .(١)

وإذا كانت هذه الغاية الجليلة (تأصيل العلوم)، قد تنوعت فيها جهود المصلحين ؛ فإن من الممكن أن أشير إلى أن التأصيل الإسلامي للعلوم التقنية والاجتماعية وفق المنهج السلفي لا بد لتحقيقه من العناصر التالية :

أ ـ تحديد عناصر الإيمان التي يتشكل منها التصور الإسلامي الشامل للإنسان والمجتمع والوجود والكون ، من خلال نصوص القرآن الكريم والسنة الثابتة وفهوم السلف الصالح ، مع الاستفادة من الفهوم والصيغ التي قدمها العلماء من القدماء والمعاصرين ، ما دامت مرتكزة على : نص الوحي ، وفهم السلف .

ولا بد من إبراز متضمنات هذا التصور المتصلة بتلك العلوم الكونية والإنسانية .

ب ـ حصر نتائج البحوث العلمية المحققة في نطاق هذه العلوم المعاصرة ، ومسح نظرياتها ومفاهيمها ومصطلحاتها ومناهجها وتحليلها وإخضاعها للتمحيص والنقد ، في ضوء مقتضيات ذلك التصور الإسلامي المحدد موضوعاً ومنهجاً وغاية .

جـ ـ بناء نسق علمي متكامل يضم ما صح من نتائج العلوم المعاصرة وما صمد للتمحيص والنقد من نظرياتها ، ويربط بينها وبين ما توصل إليه علماء المسلمين من حقائق وتعميمات برباط تفسيري مستمد من التصور الإسلامي .

د ـ بعد هذه الخطوات الثلاث تأتي الخطوة الرابعة بمثابة ممارسة عملية تأصيلية في ميدان العلم الكوني أو الإنساني ؛ حيث يستنبط العالم المسلم باجتهاده فروضاً يستمدها من النسق العلمي الذي تم تشييده ، فيما سبق ،

---

(١) أزمة العقل المسلم ـ عبد الحميد أبو سليمان ٢١٥ .

ويختبرها في ميدان العلم ـ الكون أو الحياة الإنسانية ـ ليحقق من خلال هذا الاختبار تصحيحاً مزدوجاً لاجتهاده في فهم ذلك النسق العلمي الذي هو بمثابة الأصل ينطلق منه ويبني عليه ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يصحح الانحراف في الواقع القائم أو في التصور الشائع عن هذا الواقع(١) .

هذه الخطوات المركزة تستطيع توليد عقلية علمية مؤصلة إسلامياً ، لا تقتصر على إسقاط الأحكام على الواقع من علٍ ، ولا على الموقف الوعظي في المجالات العلمية ، بل تدخل بقوة وثقة في عملية إبداع علمي في تلك المعارف في مسابقة لمستجداتها وتحرر من أيديولوجياتها .

إن السلفية تركز على العنصر الأول من العناصر الأربعة ، وترى أن الإخلال به مفسد لجهود العناصر الأخرى ، وغير مؤدٍ إلى تأصيل صحيح ضامن لإسلامية العقل المسلم في بحثه ، ومن ثم في إنتاجه .

ذلك أن جوهر الإسلام إنما هو في نصوص الوحي التي تمثل المعيار الذي تحاكم إليه جميع جهود الإنتاج الفكري في الكونيات أو الإنسانيات أو غيرها . ولا يأنف السلفيون ـ أبداً ـ من وصف منهجهم بأنه منهج معياري ، ولا يرون فيه كما يرى كثير من العصرانين المنفعلين بالدراسات الوصفية اختزالاً للشيء في قيمته ، ومن ثم إهداراً للحقائق الواقعية التي تبرزها الدراسات الموضوعية .(٢) أي تضحية بالعلمية لحساب الذات الفردية أو الاجتماعية . . . .

كلا ، إن المعيارية لدى السلفية تتوازى مع الموضوعية ، بل وتضبط لها موضوعيتها ، والسبب أن هذا المعيار ـ وهو مقررات الوحي الإلهي ـ هو ذاته

---

(١) كثيرة هي الكتب التي عالجت هذا الجانب ، وانظر في هذه العناصر : البحث العلمي المركز لأستاذنا الدكتور إبراهيم رجب ـ «منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية» ٦ ، ٧ وانظر كذلك : أزمة المثقفين تجاه الإسلام ١٢٠ .

(٢) انظر : محمد عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي ـ ٣١ .

موضوعي ، أي مجرد عن مزاج الذات ، وعن الإيحاءات الثقافية المتولدة بشرياً .

وعليه : فإن التأصيل الإسلامي للعلوم لا يضاهي ـ كما يتصور البعض ويمثل ـ مركسة العلوم التقنية والاجتماعية التي تمت في روسيا في النصف الأول من القرن العشرين .

لأن التصورات الماركسية رؤى بشرية قابلة للخطأ والصواب ـ ابتداء ـ وإن كانت واقعاً ، قائمة على خطأ كبير في تصور الوجود والعلاقات بين موجوداته . . . إلخ . خلافا للعقيدة الإسلامية المتمثلة في مقررات نصوص الوحي التي تمثل حقائق موضوعية يتلقاها الإنسان ، كما يتلقى حقائق الواقع الذي يدرسه .

إن تأصيل العلوم إسلامياً ـ وفق هذا المنهج المعياري العقدي ـ لن يقف أثره الإيجابي عند حد تصحيح الوجهة الحضارية لنهضة المسلمين المتعثرة في عصرنا الحاضر ، ولا إعادة السلام إلى علاقة المثقفين من أبناء المسلمين الذين يدرُسون ويدرّسون تلك العلوم بدينهم ، حينما تكون تلك العلوم سائقة لهم نحو ربهم ، بدل إبعادهم عنه في ظل النظرة الغربية ، وحينما تتكامل لديهم المعرفة ـ كلياتها وجزئياتها ـ صحة وبنية قائماً بعضها على بعض في إحكام بدل التشرذم بين تصورات كلية تائهة ضالة ، ومعارف جزئية صحيحة ـ ومع ذلك مربوطة بها ـ .

إن أثر هذا التأصيل سيمتد ، إذا أحسن استغلاله إلى الغربيين أنفسهم الذين يشعرون الآن بفساد كثير من جوانب فلسفة تلك العلوم لديهم ، ويحاولون الإصلاح وبناء رؤى جديدة تكون أكثر صحة من جهة ، وأكثر ملاءمة للإنسان ، ولمقامه في الكون من جهة أخرى ، ولكنهم ـ وهذا حكم معياري قائم على التصور الإسلامي ـ لن يصلوا بجهودهم البشرية إلى الصورة المثلى التي

يتحقق بها وجود الإنسان في هذه الحياة على أكمل وجه.

إن مؤلفي «العلم في منظوره الجديد» ، وهما يبشران بالعقيدة الجديدة عن الوجود والكون والإنسان التي يتمنيان انتقال العالم إليها هرباً من شقاء العقيدة المادية السابقة ـ إنهما ـ يعترفان أن هذه العقيدة الجديدة قاصرة وإن كانت أفضل من سابقتها عن تحقيق ما تتطلع إليه الفطرة الإنسانية، يقولان : «وهذه النظرة الجديدة لا تقوم في أي من جوانبها على الادعاء بأنها تقدم عزاء أكبر مما تقدمه المادية . . . إنما كل ما في الأمر هو أن المادية بعد أن اختبرت على أوسع نطاق ممكن في جميع فروع العلم قدأخفقت في اجتياز امتحان التجربة»[1].

وكما أن الانتقال إلى النظرة الجديدة خطوة إيجابية ـ من وجهتنا الإسلامية ـ كذلك فإن هذا الاعتراف المنطوي على الشعور بالنقص ، ومن ثم التطلع إلى نظرة أوفى وأشفى لمحنة الإنسان وتيهه الفكري ، مما يجعل العقول والنفوس مهيأة لاستقبال ما يقدم لها ، مما يحقق تقدماً بهذه النظرة الجديدة، يمثل خطوة إيجابية أخرى.

وهذه هي مهمة التأصيل الإسلامي للعلوم من خلال رواده الأكفاء، حينما يقدمون لهم البديل الإسلامي الذي ينقذ أنفسهم وحضارتهم من الانهيار القاتل.

وهذا يمثل قمة النضج في الدعوة إلى الإسلام مع أولئك الغربيين ، حينما يقدم لهم الإسلام في الطبق الذي يجتمعون عليه ومن خلال القناة التي يصيخون أسماعهم لما تقدمه لهم ، وما ذاك سوى العلوم المادية في فلسفاتها الإنسانية.

---

(١) العلم في منظوره الجديد ١٤٦ .

قضيــة التــراث



التعريـــف:

قضية التراث من أبرز القضايا الحية في الفكر المعاصر عند المسلمين، خاصة في العقود الأخيرة.

والتراث مصطلح معاصر - في أبعاده القائمة - ومع ذلك، فاللفظة عربية ولمعناها المعاصر أصل لغوي ترتكز عليه.

يقول أهل اللغة: إن تاء الميراث مبدلة عن واو، فالأصل هو وراث، والوراث ومثله الوَرْث والميراث والإراث ما يخلفه الرجل لورثته، وما يكون لأناس ثم ينتقل إلى آخرين بنسب أو سبب.

والأصل في الميراث، ومن ثم التراث أنه: المال والأشياء المادية، لكنه ليس محصوراً بها؛ إذ يطلق أيضاً على الأشياء المعنوية كالثقافة بما فيها الجوانب المعرفية والقيم الإنسانية. [1] وفي هذا جاء بيت الشاعر الجاهلي عمرو بن كلثوم:

وعتابًا وكلثومًا جميعًا بهم نلنا تراث الأكرمينا[2]

وبالمعنيين جاء في الوحي:

* فبالأول: وهو الأشياء المادية قال سبحانه: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَّمًّا﴾ [الفجر: ١٩].

والحديث الذي رواه أحمد عن أغبط أولياء الله عنده، حيث ذكر من صفاته «وقل تراثه وقلت بواكيه»[3].

* ومن الثاني: وهو الأشياء المعنوية قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢].

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة ٦، ولسان العرب، (ورث).

(٢) من معلقة عمرو بن كلثوم التي مطلعها: ألا هبي بصحنك فاصبحينا ولا تبقي خمور الأندرينا
انظر: جواهر الأدب الهاشمي ٢/ ٦٥ط ٢٦/ ١٣٨٥هـ.

(٣) مسند الإمام أحمد ٥/ ٢٥٢، ورواه غيره.

فالذي أورثه هؤلاء العباد إنما هو الهدى والإيمان وتعاليمه التي تحملها كتب أنبيائه.

ومن هذا ـ أيضاً ـ قول الرسول ﷺ مخاطبًا أصحابه، وهم في مكة يتقلبون بين المشاعر متعبدين معظمين: «كونوا على مشاعركم فإنكم على إرث من إرث أبيكم إبراهيم»(١).

وقصة أبي هريرة رضي الله عنه مع أهل دمشق، حينما قال لهم: «أنتم هنا ـ يعني في السوق ـ وميراث محمد يوزع في المسجد، فلما ذهبوا لم يجدوا أموالاً توزع وإنما حلق العلم، وأبو هريرة رضي الله عنه إنما يتأول بهذا حديث الرسول ﷺ: «إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم»(٢).

ولقد أخطأ الجابري حينما حكم في كتابه «التراث والحداثة» بأنه «لا كلمة تراث، ولا كلمة ميراث استعملت قديماً في معنى الموروث الثقافي والفكري... وإن شؤون الفكر والثقافة كانت غائبة تماماً عن المجال التداولي»(٣).

لكن الذي لا ريب فيه أن هذه الكلمة «تراث» قد أخذت في عصرنا الحاضر بُعدًا حضارياً عميقاً ـ بالنسبة للأمة الإسلامية بالذات ـ سواء من حيث استيعابها لجوانب الثقافة المتعددة، أو من حيث بعدها الوجداني في حياة الناس حتى أصبحت ؛ أي أصبح التراث قضية النهضة الكبرى لدى فئات الأمة على اختلاف المواقف تجاهه.

كعادة كثير من المفكرين المعاصرين، لا يكترثون لتحديد مصطلح التراث حتى وإن كان موضوعهم الرئيسي اعتماداً على وضوح مفهومه، أو اتقاء لما قد يسببه التحديد من حصر يقيدهم، أو حساسية تثير غيرهم، أو غير ذلك من المبررات؛ وعمومًا فهذه بعض التعريفات التي قدَّم بها بعض المفكرين لبحوث

---

(١) أخرجه النسائي والترمذي وأبو داود. قال محقق جامع الأصول ٣/ ٢٣٦، قال الترمذي: حديث حسن، وهو كما قال.

(٢) إسناده حسن ـ انظر: جامع الأصول ٨/ ٦.

(٣) التراث والحداثة ـ الجابري ٢٢.

لهم عن التراث :

* ما فرضته الأجيال السابقة على الجيل الحاضر ، وعلى هذا فهو سنة الآباء وأخلاقهم وتقاليدهم . **محمد أركون**

* مجموع ما وصلنا مما أنتجه الأقدمون من فكر وما تركوه من أثر .

أحمد كمال أبو المجد

* ما يرثه الأبناء عن الآباء من عقيدة وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعات ، وسائر المنجزات الأخرى المادية والمعنوية . **أكرم العمري**

* التراث يشير إلى ما هو مشترك بين أناس ، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم ، لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف .

محمد عابد الجابري(١)

والخلاصة : أن التراث من حيث هو ، مفهوم تعالجه الدراسات المعاصرة ، يتمثل فيما خلّفه السابقون من آثار ثقافية ومدنية في مختلف أوجه الحياة .

والتراث العربي ـ على ما سبق ـ هو ما تركه العرب ، أو ما أنجز باللغة العربية قبل عصرنا دينياً أو غيره .

أما التراث الإسلامي ، فإنه حسب المتداول في الساحة الفكرية الآن ، يشمل الآثار الثقافية والمدنية التي أنجزت في ظل الحضارة الإسلامية ، بغض النظر عن مدى التزامها بالإسلام من عدمه ، فالفقه وأصوله الذي أنجزه الأئمة ومن بعدهم ، والفلسفات العقلية والصوفية التي نشرها أقطابها في العصر العباسي

(١) التعريفات حسب الترتيب : ١ ـ التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ١٨٧

٢ ـ التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ٥٧٢

٣ ـ التراث والمعاصرة ـ العمري ـ ٢٧

٤ ـ التراث والحداثة ـ الجابري ـ ٢٤

وما بعده في البيئة الإسلامية ـ تعتبر كلها تراثاً إسلاميًا سواء بسواء .

والمسألة ـ نظريا ـ متعلقة بمعنى لفظة «إسلامي» ، هل تعني مجرد الانتساب من ذلك التراث ، أو من أصحابه للإسلام فتكون صادقة عليهم؟ .

وبهذا المعنى أخذ أبو الحسن الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين» .

أو أن «إسلامي» تعني حقيقة انتماء ذلك التراث للإسلام ؛ بمعنى انسجامه مع تعاليمه غاية ومنهجًا ، فينحصر التراث الإسلامي في جوانب من ذلك التراث الكبير ، وهذا لا يتم إلا من خلال عملية نقد إسلامية واعية .

وهذا المدلول لكلمة إسلامي الذي هو الانتماء الحقيقي للدين ، هو الشائع الآن ؛ حيث أن الفكر الإسلامي والمثقفين الإسلاميين والحركة الإسلامية . . . إلخ تقف بإزاء الفكر العصراني والمثقفين العصرانيين والتيارات العصرانية أو العلمانية ، أو نحوها من التسميات التي تخرج من دائرة الإسلامية ، وإن كانوا بأسمائهم وانتمائهم الوراثي والجغرافي والحضاري يعدون مسلمين . (١)

التراث والوحي :

نصوص القرآن الكريم ، والسنة المطهرة الثابتة عن الرسول ﷺ مما تلقيناه عن آبائنا ؛ حيث توارثته أمتنا الإسلامية محفوظاً بحفظ الله له ، ثم بجهود الأخيار من علماء الأمة ، فهل هذه النصوص داخلة ضمن التراث ؛ فيكون التراث مشتملاً على أمرين :

* الوحي المستمد من علم الله المتمثل في القرآن الكريم والسنة .

* الإنتاج الثقافي ، والمدني الذي أثمرته الجهود الفكرية والتطبيقية للأمة خلال العصور الإسلامية .

أو أن التراث يحمل صفة زمنية ، ومن ثم ظرفية . خلافًا للوحي الذي

(١) انظر عن كلمة إسلامي ـ حقيقة الفكر الإسلامي ١٢ للمؤلف .

يتضمن الحقائق المتعالية على الزمان والمكان، وإن كانت تُطبَق مقتضياتها على أوضاعها من خلال فكر البشر وجهودهم، وبالتالي يكون الوحي ممايزاً للتراث.

هذان الخياران يمثلان رأيين :

الأول : «يسارع إلى التأكيد على أن مفهوم التراث ومدلوله في الإسلام - كما يرى - يشمل الكتاب والسنة، كما يشمل سائر الإنتاج الفكري المتعامل معهما، فلا يقتصر مدلول التراث في التصور الإسلامي على منجزات العقل الثقافية والحضارية والمادية، بل إنه يشتمل على الوحي الإلهي أيضاً»(١) .

ومستند هؤلاء النصوص الشرعية التي ذكرنا بعضها؛ حيث تصف ما أنزل الله، وما أثر عن الرسول ﷺ من سنة بأنه: إرث وميراث كريم تتلقاه الأمة عن رسولها، وبما أن هؤلاء ذوو نظرة سلفية، فإنهم يبادرون إلى بيان ضرورة تقسيم التراث إلى قسمين ينظر لكل واحد منهما نظرة تختلف عن الآخر، ويتعامل معه تعاملاً مغايراً للتعامل مع الآخر، فالإنجاز البشري الحضاري والثقافي قابل للنقد والانتقاء، وتوظيفه لخدمة الوضعية المعاصرة التي تقتضيها المصلحة، أما الوحي فإنه يُتلقى ليتكيف الواقع به بشموله للحالات كلها (٢) .

وفي دائرة هذا الرأي الذي يدمج الوحي مع الإنتاج البشري، يقول آخرون لا من منطلق أولئك، وإنما من منطلق آخر هو: أنهم لا يرتفعون بالوحي الإلهي عن مستوى الإنتاج البشري :

* إما لأنهم ينكرون إلهيته أصلاً.

* أو لأنهم يرون أنه - مع الاعتراف بأنه موحى - مرتبط بزمان معين، جاء مفصلاً على ظروفه، فتقيد به شأن الإجتهادات البشرية.

---

(١) الشاكلة الثقافية - عمر عبيد حسنة ٦٤ .

(٢) المصدر السابق. وانظر التراث والمعاصرة - العمري ٢٨ .

الرأي الثاني : هو الذي يخرج الوحي عن دائرة التراث ابتداءً، بحيث ينحصر مصطلح التراث فيما أنتجه الأجداد، مما ينفي عنه قداسة التعالي عن النقد، والتجاوز والربط بالظروف التي أسهمت في إنتاجه :

فهناك «ضرورة للفصل بين الإسلام من حيث هو دين أو عقيدة، وبين الإسلام من حيث هو تراث وحضارة» (١) .

ويرى الدكتور رشدي فكار أن وسم الوحي بالتراثية، يعني : «صبغ الإسلام بصبغة متحفية»، وجعله عرضة لطرح تساؤلات مغرضة، ومن ثم فالإسلام ذاته بما هو تعاليم موحاة ليس تراثاً، وإنما تراث الإسلام هو التراث الديني «أقلع من الإسلام واستمر تحت رايته» متمثلاً بعطاءات العلماء في مختلف الفنون (٢) .

ومثل ذلك يرى عماد الدين خليل أن عدّ الإسلام وتعاليمه، مسائل تراثية، مؤامرة خطيرة تستهدف أن تتراجع علاقتنا بالإسلام لتصبح مجرد «بحث وتنقيب ودراسة وحماية وصيانة وإعجاب وتقييم، مما يقطع علاقتنا العضوية الحيوية بالإسلام» (٣) .

ويمكن أن يشار هنا إلى أن هناك من يقول بإخراج الوحي من التراث والإيمان بتعاليمه، ولكن في دراساته يمارس مناهج دراسة التراث على الوحي ذاته.

فالجابري ـ مثلاً ـ يرى : «أن التراث لا يشمل النصوص الدينية كما هي معروفة، والكتاب والسنة ليست داخلة في التراث»(٤) .

لكنه في كتابه «التراث والحداثة» وفي التمثيل للقراءة العصرية للتراث، يأخذ نصوصاً شرعية ليقرأها عصريًا بصفتها تراثًا نورد منها ما يلي :

---

(١) نظرية التراث ـ فهمي جدعان ٥٠ .

(٢) قضايا تراث المسلمين ٥٧ - ٦١ .

(٣) موقف إزاء التراث ـ عماد الدين خليل ـ المسلم المعاصر ص ٤٦ عدد ٩ .

(٤) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ١٦٣ .

(لننتقل الآن إلى مثال آخر وسيكون هذه المرة نصًا من تراثنا، هو حديث نبوي. . . «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار».

ثم ينتقل إلى مثال ثالث، هو قوله تعالى في سورة النساء: ﴿ فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ ﴾ [النساء: ١٧٦] [(١)].

وعموماً فالرأيان: عدُّ الوحي من التراث، أو إخراجه عنه، متفقان لدى ذوي التوجهات الإسلامية على تميز الوحي الإلهي عن الجهد البشري من حيث تنزه الأول عن الخطأ، وعموميته للتاريخ البشري كله، خلافاً للثاني.

السلفية لا ترى مشاحة في الاصطلاح، ما دام مضمون المصطلح متسقًا مع المنهج الإسلامي من حيث موقع الوحي، ومع الجهد البشري في دائرة التراث.

ومع ذلك أرى أن الأولى الأخذ بالرأي الثاني، حتى وإن صح لغةً إطلاق التراث على الوحي تجنباً لما يحمله مصطلح التراث في هذا العصر من سمات النسبية، والزمنية، خاصة وأن ثقافتنا الإسلامية لم تعد هي المتحكمة بالمجال التداولي للمصطلحات، بل هي للأسف كثيراً ما تكون تابعة، وتفاعلها مع الثقافة الغربية التي لا يحمل مصطلح التراث في لغاتها دلالة التقديس، والتعالي على الظرفية والبشرية، يقضي بأن يُنأى بالوحي عن إدراجه ضمن التراث.

والوحي ليس المقصود به نصوصه وحسب، بل مقرراته القطعية سنداً ودلالة، حتى وإن تبدت في صياغات بشرية قرّبها علماء الإسلام في زمن ما للمستوى الفكري والأسلوبي لأهل ذلك الزمن؛ فهذه المقررات لا تأخذ حكم التراث الذي هو صنعة بشرية.

---

(١) انظر: التراث والحداثة ـ الجابري ـ ٥٠ ـ ٥٤.

الموقف من التراث الإسلامي في الفكر المعاصر

الاتجاه الحداثي بالمفهوم المذهبي للحداثة، الذي تشكل فيه الحداثة «ثورة كاملة على كل ما كان وما هو كائن في المجتمع، وثورة على المفاهيم السائدة في مجتمع ما، وعلى تقاليده وتراثه، وفي محاولة هدم كل ما هو أصيل وثابت فيه»[1] يتحدد موقفه من التراث بالرفض الكامل، واعتباره عبئاً عائقاً عن الانطلاق مع الحياة المتجددة. ومثل ذلك كثير من أتباع الاتجاه الماركسي من العرب الذين يرون أن مقولة: «في تراثنا أصالتنا» خدعة تكرس تخلفنا، وأنه ينبغي - كما يقول العروي - أن ننفي إمكانية الوفاء الدائم لنمط أصيل[2].

ولكن هذه الروح المتمردة على التراث ليست عامة حتى لأصحاب تلك الاتجاهات، بالذات في السنوات الأخيرة؛ حيث حصل نوع من الردة إلى التراث العربي الإسلامي من قبل فئات كثيرة؛ لا يبدو للمتأمل أية صلة لاتجاهاتها بالتراث.

لقد أصبح الاهتمام بالتراث مطلبًا عامًا، والدوافع متنوعة:

* فهناك من استيقظ في سنواته الأخيرة بعد أن أغرق نفسه ومجتمعه بسيل الفكر الغربي على حقيقة تمثل مشكلة النهضة لأمته، وهي: «أن المشكلة ليست كم أخذنا من الغرب، وكم ينبغي لنا أن نزيد، وإنما كيف نوائم بين هذا الفكر الوافد، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا، أو نفلت منها»[3].

* وهناك من أدرك من تأمله في آثار رفض التراث وإغراق الأمة بالفكر

---

(١) الحداثة والتراث - محمد مصطفى هدارة - ضمن محاضرات مركز الملك فيصل ١٤٠٦ - ١٤٠٧ ص ٨٠، ٨٢.

(٢) المرجع السابق ٩٠.

(٣) تجديد الفكر العربي - زكي نجيب محمود ٥ - ٦.

التغريبي، أن هذا الرفض زاد من تشبث الناس بتراثهم، ورأوا أنه هو محضن الاحتماء من التغريب الذي يوشك أن يقضي على هويتهم.

* وهناك من أدرك أن التراث ليس قضية تاريخ منفصل عن الحاضر؛ بل إنه يفرض نفسه على هذا الحاضر لا على المتبنين للتراث فقط، وإنما على الرافضين له مبدئياً؛ حيث يشعرون بأن هذا التراث حاضر فيهم، وأنه يتحكم في وجدانهم وفكرهم وحركتهم، ومن ثم رأوا أن الأولى الاعتراف بالتراث والتفاعل معه تفاعلاً يجعلنا نتحكم فيه، ولا يتحكم فينا.

إلى غير ذلك من الدوافع.

* أما الإسلاميون والسلفيون خصوصاً، فإن التراث يمثل لديهم الأساس والمنطلق للحركة النهضوية الصحيحة، وللنظر في الواقع المعاصر حتى أصبح التراث لدى العصرانين مرادفاً للسلفية، والسلفيون هم التراثيون، حتى ادعى الدكتور (فهمي جدعان) بأن مصطلح التراث ذاته من اختراع السلفيين في هذا العصر؛ إذ حينما «أحس السلفيون المحدثون بوطأة الحالة الجديدة، وهي انتشار العقلية الوضعية راحوا يعدلون من نظرتهم إلى حصر المعرفة بالمصدر النقلي، لا بتحليل ظواهر الإيمان والطبيعة والعقل وإعادة رسم الحدود بينها، وإنما بتوسيع ساحة النقل وبتخفيف البعد الإيماني البحت فيه، وذلك بإدخال مصطلح جديد هو مصطلح التراث الذي اكتسب فوراً، وهذا طبيعي، صبغة الإيمان وسلطته وقوته فلم يعد النقل يشير إلى القرآن والحديث والسنة بالذات، وإنما اتسع أو ـ وسع ـ ليتقمص التراث الذي يشير إلى كل الماضي الذي أصبح بدوره أصلاً للمعرفة وللعمل، وملهماً للحاضر والمستقبل» [(١)].

ولم يورد الكاتب دليلاً على دعواه هذه بما تضمنته من تصور لموقف السلف

---

(١) نظرية التراث ٥٠.

من التراث وقيمته المطلقة.

أما منهج تعاملهم مع التراث فسيأتي ـ إن شاء الله ـ، وأما دعوى اختراع المصطلح، فغير صحيح؛ بل ربما ما يزال من السلفين من يتوجس من مصطلح التراث حتى الآن ولا يستسيغهُ، وما شاع في كتابات السلفيين إلا في السنوات القريبة.

وأغلب الظن أن أول من روّجه في البيئة الإسلامية القوميون العرب الذين اندفعوا يبحثون في ما خلفه السابقون عن معالم تتشكل منها هوية قومية لهم.

ولعل المستشرقين في دراساتهم للثقافة الإسلامية عبر تاريخها الطويل ونشرها باسم الحضارة الإسلامية، أو الثقافة الإسلامية، أوبأسماء الموضوعات، كانوا ممن تبلور من خلالهم مصطلح ا لتراث، خاصة وقد خرجت لهم كتب بهذا الاسم مثل: كتاب «تراث الإسلام» الذي وضع مشروعه (توماس أرنولد) ونشره عام ١٩٣١م، ومثل كتاب «تراث الإسلام» أيضاً تصنيف شاخت وبوزورث المتوفى عام ١٩٦٩م.

منهج التعامل مع التراث:

إذا كان الرجوع إلى التراث ضرورة يتفق عليها عامة مفكري الأمة، فما هو منهج التعامل مع هذا التراث؛ وما هي الأدوات التي يستخدمها هؤلاء في قراءتهم له؟

المفكرون الدارسون للتراث مختلفون في منازعهم الفكرية وتوجهاتهم الأيديولوجية، وأيضاً في المنهجيات المعرفية التي يسلكونها في دراساتهم عموماً، وعليه: فإنهم سيختلفون في منهج تعاملهم مع التراث وفي مداخلتهم له.

وأول ما يرد هنا: هل التعامل مع التراث يكفي فيه ـ خدمةً لهذا التراث

ولحاضرنا ـ إخراج كنوزه المنعزلة في مخطوطاتها القديمة في المكتبات المنتشرة في العالم، والتي لا يتمكن من الرجوع إليها إلا قلة من القادرين ذوي الهمة العلمية، وذلك بنشرها وتحقيق نصوصها؟ أو أن الأمر يحتاج جهداً أكبر من ذلك، يقتضي دراسة تحليلية، وتفسيراً ينتقل بهذا التراث من عصره الذي تشكل فيه حسب ظروفه إلى عصرنا؛ ليكون في خدمة مطالبه المعاصرة.

على الرغم من أن الدعوات الكثيرة لإحياء التراث وبعثه[1] تركز غالباً على مجال النشر، وتدارك الموجود قبل أن يتلف :

ـ مثل تصنيف المخطوطات وفق فنونها.

ـ وتقويمها والكتابة عنها.

ـ وتوجيه الباحثين وطلاب الدراسات العليا لجمع نسخها، ومن ثم تحقيقها، لكن هذا ليس سوى خطوة أولى، أو وسيلة نحو الغاية الأصيلة لقيمة التراث في حياتنا في تعاملنا مع عصرنا أو مع الواقع .

يرى بعض المفكرين أن هناك توقفاً عند الوسيلة، أي عند مجرد بعث التراث دون التفاعل معه تفاعلاً استثمارياً، ويعلل ذلك بأنه نتيجة غلبة التقليد على العقل المسلم ونقل صفة القدسية من الكتاب والسنة إلى التراث البشري، الأمر الذي حال دون نقده وإشاعة جو من التخويف والإرهاب الفكري، أو الفزع الفكري أثناء التعامل مع التراث[2].

والحقيقة أن أي تعامل مع التراث لا يخلو من نظرة نقدية على الأقل في انتقاء ما تريد إبرازه، وطمر ما لا تريد، حتى دور النشر التجارية التي غايتها الربح

(١) يحبذ أناس العدول عن إحياء التراث إلى خدمته ـ مثلاً ـ بحجة أن الإحياء يعني أننا قد حكمنا على تراثنا بالموت.

(٢) الشاكلة الثقافية ٧٤.

المادي لديها مستشاروها الذين يختارون من التراث ما يحقق أعلى نسبة من الأرباح.

والذين يرون بعث التراث في كل جوانبه، ليسوا متحررين من النظرة المسبقة التي تبعث نمطاً من التراث بصفته الأصل المستقيم في وقته وما يزال، وتبعث النمط الآخر بصفته التشوه الذي حدث على ذاك الأصل، والضد المتخلف الذي تتجلى من خلاله أصالة الأول وتقدميته.

يقول د. عمارة: فإذا شئنا أن نقدم لأجيالنا الحاضرة تراثاً يمجد العقل، ويشيع مناخًا يساعد على ازدهار التفكير العلمي ،ويزيل من حياتنا التواكل والسلبية والأنانية، ويؤصل قيم العدالة الاجتماعية، ويذكي روح الحرية، فلا بد من البحث في تراث المدارس الفكرية العربية الإسلامية التي أعلت من قدر العقل، ورفعت من قيمته ،وقدمت ثمرات تفكيره على مدلولات ظواهر النصوص، وفي مقدمتها المعتزلة والفلاسفة .

ومع ذلك: فلابد لنا من بعث صفحات التراث المتخلفة؛ لأن دراسة النقيض هي السبيل للفهم العميق لوجهة النظر المتقدمة، والمفيدة في تطورنا الحضاري.[١]

ولكن: حتى مع هذا التكييف والتلوين للتراث عن طريق الإبراز والمقدمات، فإنه لا يكفي لتحقيق استثمار صحيح لهذا التراث بما يحقق مطالبنا في هذا العصر.

هذه الجملة ليست على ظاهرها العام؛ إذ أن المراد الحقيقي لها أنه إذا أشيع التراث كما هو، ولو صنف أمام الناس على أنه متقدم أو متخلف؛ لأن للتراث ذاته سلطة على الوجدان وعلى الفكر أيضًا.

(١) نضرة جديدة إلى التراث ـ محمد عمارة ـ ١٦ ، ٢٣ .

له سلطة على الوجدان؛ لأن المسلم يشعر أن هذا التراث ملكه في مقابل الثقافات المعاصرة التي يعدها أجنبية عنه، أو على الأقل وسيلة يأخذ بها ليعيش عصره، متفاعلاً مع هذه الثقافات تفاعلاً ذرائعيًا إلا إذا اندمجت في ثقافته التي يملكها وتملكه، وهي تراثه الحاضر فيه.

وأما سلطته الفكرية؛ فلأن العربي ـ المسلم بالذات ـ يشعر مهما تفاعل مع عصره، أن ثقافة تراثه تحمل من وضوح المصطلحات ومن التناسق المنطقي ما لا يجده في ثقافة عصره.

وعليه: فإن الأمر يحتاج من أجل أن يُتجاوز بالمسلم تراثه ليعيش حضارة عصره، أن يكيف هذا التراث تكييفًا يجعله مجرد جسر يعبره نحو العصر.

وهذا يقتضي أن نجعل التراث كما نريد، بحيث يصبح التراث هو «م قفنا منه هو الأيديولوجية الكافية في تفسيره وتوظيفه»[(١)].

وفي هذا السبيل تحرك المفكرون؛ ليجع وليكتشف ويكشف للآخرين أن ما في هذا الع أيديولوجيته ـ كانت إرهاصاته أو كان هو بصورة ا

وعلى الرغم من كثرة المناهج المقترحة لدراس سأحصر الحديث هنا في مسألتين.

الأولى: الخصائص المشتركة للدراسات التراثية العـ

* الانطلاق من مذهبية.

* الانتقاء.

* التوسم.

(١) الوعي والوعي الزائف ـ محمود العالم ٢٤٠.

الثانية : وجهة الجابري في دراسة التراث .

المسألة الأولى : أبرز الخصائص :

١ ــ الانطلاق من مذهبية :

يقول الجابري في كتابه «نحن والتراث» : إن القراءات المعاصرة للتراث قراءات كلها سلفية ، ويشرح مقصوده بسلفيتها ؛ بأن هذه القراءات على الرغم من التباين بينها ، يعتمد كل منها على مرجعية ينظر في التراث من خلالها ، ويمثل لذلك بما يلي :

فالسلفية الدينية تنطلق في قراءتها للتراث من منظور ديني يجعل العامل الروحي «الإيمان والعقيدة» المحرك الأساسي للتاريخ ، والفاعل الأكبر في التراث ، وبما أن هذا الدين منحدر إلينا من الماضي ؛ أي أنه جزء من التراث فإن قراءة السلفية للتراث «فهمُ تراثي للتراث» .

أما الليبرالي العربي ، فإنه ينظر إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه حاضر الغرب الأوروبي «فيقرأه قراءة أوروبية النزعة» ؛ أي ينظر إلى التراث من منظور مرجعية أوروبية ؛ ولذا فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي فهي إذن قراءة استشراقية ؛ أي إنها «سلفية استشراقية» ، أما اليسار العربي (الماركسيون العرب) ، فإنهم ينطلقون من المادية الجدلية (كأيديولوجية) قائمة يريدون أن يفرضوا على التراث الإسلامي قضاياها ، فالتراث الإسلامي «يجب أن يكون انعكاساً للصراع الطبقي من جهة ، وميداناً للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى ، ويكون دور القراءة الماركسية هو : تعيين الأطراف وتحديد المواقع ، وإذا استعصى عليه ذلك ، ألقى باللائمة على التاريخ العربي غير المكتوب ، أو تذرع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد البالغ الذي تتصف به أحداث تاريخنا .

وينتهي الجابري إلى أن هذه القراءات كلها واقعة تحت طائلة آفتين :

ـ آفة في المنهج ؛ حيث تفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية .

ـ وآفة في الرؤية ؛ حيث تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية .

ويرد هاتين الآفتين بما ينطويان عليه من سلفية تريد أن تفسر ما تدرسه على تمثل ما هو مستقر لديها إلى علة ينطوي عليها العقل العربي ، أو بالأحرى الثقافة العربية ، وهو القياس «قياس الغائب على الشاهد» الذي يتجاوز حد الالتزام بالشروط الموضوعية إلى الإفراط الذي لا يضبطه ضابط ، وهذا يقتضي ـ كما يرى ـ ضرورة نقد هذا العقل الذي ساد الثقافة الإسلامية منذ عصر التدوين في أول العهد العباسي حتى اليوم من أجل إقامة عقل جديد وبناء ثقافة جديدة [١] .

لقد لقي هذا التصوير الذي صور به الجابري مواقف الفكر المعاصر من التراث في البلاد العربية ، نقداً شديداً من فئات متعددة دفاعًا عن الليبرالية من جهة ، وعن القراءات الماركسية للتراث من جهة أخرى [٢] ، أما الاتجاه السلفي فلم أطلع على مناقشة للجابري ، فيما وصمه به من فقدان للموضوعية والتاريخية في دراسته للتراث ، وإن كنت لا أحكم بعدم وجودها .

٢ ـ الانتقائية :

نتيجة لضخامة التراث العربي الإسلامي من جهة ، ولتشعب الوجهات التي

(١) انظر : نحن والتراث ١٢ وما بعدها .

(٢) دافع محمد وقيدي عن المحاولات المادية التاريخية في قراءة التراث مؤكداً أنها ليست «لا تاريخية» ، كما وصمها الجابري : «وأنها رغم انطلاقها من منطق الحاضر علمياً وأيديولوجياً ، لا تستوعب التراث إلا في ضوء تاريخيته » ، واستند في تأكيده على دراسات المفكرين طيب تيزيني في كتابيه «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» ، و«من التراث إلى الثورة » ، وحسين مروة في كتابه «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» .

انظر : حوار فلسفي ـ محمد وقيدي ١٠٨ وما بعدها .

حملها في التاريخ من جهة أخرى ، ولاختلاف اتجاهات المفكرين في العصر الحاضر من جهة ثالثة، صار منهج الانتقاء والاختيار سمة لعامة الدراسات المتعلقة بالتراث بعثًا ونشرًا أو قراءة ونقدًا.

أما كيف يتم الانتقاء ؟

فإنه يقوم على الخاصية السابقة، وهي المرجعية الخاصة بالمفكر، حيث يتجه إلى ما يتسق معها ويخدمها مُغْفلاً أو مشوهًا ما يضادها .

ويتبدى الانتقاء في صورتين :

الأولى : تتمثل في أحد منهجين :

ــ إما منهج إبراز الجوانب المشرقة ــ حسب رؤية الدارس ــ من خلال المنتجات الفكرية والتطبيقات العملية إبداعاً علمياً أو قيماً سامية، أو رقياً حضارياً.

ـ أو منهج إبراز الجوانب السلبية ـ حسب رؤية الدارس أيضا ـ في تصورات الناس ومواقفهم ،وكشف آثارها على الحياة والحضارة سواء كانت معرفية، أو اجتماعية، أو غير ذلك.

ولا شك أن التباين سيحدث بين الدارسين، مما يجعل التناقض في الأحكام قائماً.

فهناك ــ مثلاً ــ مَنْ أبرزَ القرامطة بصفتهم دعاة إلى العدل وأصحاب اجتهاد تقدمي لمفهوم الزكاة، ومفهوم القرآن عن الملكية المبنية على العمل، ويقف آخر مناقضاً للأول كاشفاً أن حركة القرامطة كانت نذير شؤم على الأمة، وعامل تدمير للإسلام واستهتار بالقيم الخلقية. (١)

(١) انظر : نظرة جديدة إلى التراث ١٤ .

الثانية : يتجه فيها الانتقاء إلى لون أو ألوان محددة من التراث تخدم غرضًا محددًا، أو تلبي حاجة قائمة.

ـ فهناك من يوجه إلى تراث الفلاسفة، لاستلهام القيم الإنسانية والاجتماعية من فلسفاتهم.

ـ ومن يرى أن التراث الذي يستحق البعث؛ لكي يكون عماد النهضة للمسلمين، هو العلوم الفقهية والأصولية بصفتها العلوم الإسلامية الخالصة.

ـ وكثير من المستشرقين ومثلهم كثير من الباطنيين والوجوديين، اهتموا بإحياء تراث الصوفية والاتجاهات المنحرفة عن الإسلام.

ـ وهناك من حول الاهتمام بالتراث إلى أدنى صُوره المتمثلة بأزياء الملابس والأثاث والمساكن ونحوها، مما يسمى «فلكلورًا» إما تأثرًا بالاهتمام الغربي بهذه الأمور، أو لصرف الهمة عن التراث الحقيقي في جوانبه الدينية والثقافية والحضارية التي تتشكل من خلالها شخصية الأمة.

٣ ـ التوسم :

المنهج التوسمي أو الاستردادي منهج يتخذه المؤرخ لدراسة الروايات التاريخية، وله خطوات معينة؛ يهمنا منها الخطوة التي تسمى «استعادة الوقائع»، وتتمثل في قيام الباحث بتجربة حية يعيش فيها الأحداث الماضية من خلال ما لديه من روايات، معتمدًا على تخيله بحيث يرسم في ذهنه صورة متكاملة للحدث الذي يعالجه، فإذا وجد ثغرات ناقصة سدها من عنده، وإذا وجد روايات لا تتناسق مع البناء الذي شيده، فإنه يستبعدها ولو كانت ثابتة[١].

هذا المنهج يمارسه كثيرمن دارسي التراث الإسلامي، بحيث يفرضون عليه أنفسهم ويصورونه وفق ما يشاؤون.

---

(١) انظر: مناهج البحث العلمي ـ عبد الرحمن بدوي ٢١٥.

وقد يبرر بعضهم هذا المسلك، بأنه من أجل ردم الهوة الواسعة بين هذا التراث، ومعطيات العصر الحاضر؛ إذ أن المسلم يقع بسبب هذه الهوة بين جاذبين متباعدين ـ التراث والعصر ـ، مما يجعله يشعر أن انجذابه لأحدهما يعني التضحية بالآخر، مما يوقعه في شقاء نفسي سواء كان انفصاله عن تراثه، أو عن عصره، فلا حل إلا بأن يقدم له تراثه بطبق عصري، ولو كان ذلك على حساب الموضوعية، ويتجلى هذا بصورة واضحة في الدراسات التي ترصد التراث في مراحل، أو مدارس كبرى، أو أنماط.

هكذا ـ يقول هؤلاء ـ فعلت أوروبا في تراثها، فلقد أعاد الأوروبيون كتابة تاريخهم الحضاري العام على شكل حقب متواصلة متصلة، وفي هذه الكتابة «عملوا على سد الثغرات وإبراز عناصر الوحدة في تاريخهم الثقافي مبرزين ما يستجيب لاهتماماتهم، مهمشين ما لا يستجيب، مستعملين المقص لإضفاء المعقولية على سيرورته وتموجاته، لجعل العقل يسود التاريخ، وجعل التاريخ يحرك العقل، مقيمين استمرارية مرتبة فيها الأفكار ترتيباً منطقياً وتاريخيًا... وسواء أكانت هذه الاستمرارية تعبر عن حقيقة تاريخية أم عن مجرد وهم... فإن المهم هو وظيفتها، على صعيد الوعي»[1].

وتمثيلاً لهذه الخاصية المنهجية، يرى أحد المنظرين لمنهج دراسة التراث أن من القواعد المهمة قاعدة «التصويب والتصحيح»، أي تحوير القيم والمفاهيم التراثية حتى تكون على مستوى عقلانية عصرنا الحاضر، فلا بد من عقلنة الدين «بالتصحيح لمفهومه عن طريق إزالة القشرات القدسية حتى يعرف الناس حقيقته، كما هي كفكرة مادية هدفها وغايتها المجتمع... ومن هنا كان الدين، أقصد التقديس للقيم ضرورة، وهو صناعة إنسانية اجتماعية جاء ملبياً لرغبة

---

(١) المسألة الثقافية ـ ٩٢

الجماعة في التماسك»[١] .

المسألة الثانية : الجابري والتراث :

الاهتمام بالتراث ـ كما تبين لنا ـ عام لدى التوجهات الفكرية المتعددة في العالم العربي دعوة لبعثه ، وتنظيراً لمنهج هذا البعث ـ الذي لا يقتصر على صيانته وحفظه، وإنما يوظفه في مصلحة حاضرنا ـ وممارساتٍ تطبيقية في الدراسات التراثية .

ومن الذين صرفوا جزءاً كبيراً من جهودهم في هذا المجال؛ يمكن الإشارة إلى :

ـ د. محمد عمارة، وله كتاب «نظرة جديدة إلى التراث» و«التراث في ضوء العقل» .

ـ د. حسن حنفي : وله «التراث والتجديد» .

ـ د. محمد أركون : وله «التراث : محتواه وهويته إيجابياته وسلبياته»[٢] .

ـ ويأتي الدكتور محمد عابد الجابري كأبرز مفكر عربي في العقود المتأخرة درس التراث «أو تخصص به عمليًا»، وعالج مشكلة العصر به في كتبه العديدة التي من أهمها :

ـ نحن والتراث ١٩٨٠م .

---

(١) انظر : التراث والعمل السياسي ٢٣٠ .

(٢) بحث ضمن «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي»، وإذا كان مثل هؤلاء قد تركزت عامة دراساتهم على التراث الإسلامي، فإن هناك دراسات تراثية جمة لا يبدو من خلال عناوينها التي تعالج قضايا عصرية وجهها التراثي، وإن كانت تفوق في تحليلها للجانب التراثي ـ في موضوعها ـ كثيراً من الدراسات التراثية المباشرة، ويمكن ذكر مثالين فقط :

ـ أسس التقدم عند مفكري الإسلام ـ د. فهمي جدعان .

ـ نقد السياسة «الدولة والدين» د. برهان غليون .

ـ سلسلة نقد العقل العربي :

١ ـ تكوين العقل العربي ١٩٨٤م .

٢ ـ بنية العقل العربي ١٩٨٦م [دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية] .

٣ ـ العقل السياسي العربي ـ محدداته وتجلياته ـ ١٩٩٠م .

التراث والحداثة ـ دراسات ومناقشات ـ ١٩٩١م .

لقد كان لدراساته هذه صدى واسع في ندوات ومناقشات كتابية ، خرجت في كتب بعد ذلك .

* يُبين : «الجابري أن اهتمامه بالتراث ليس من أجل التراث ذاته ، وإنما من أجل حداثة نتطلع إليها نابعة من صميم حياتنا معبرة عن مقومات شخصيتنا ، ذلك أن الحداثة نتاج تاريخي ، والحداثة المعاصرة مرحلة من مراحل تاريخ أوروبا ، فلا بد لاستنباتها في بيئتنا من عمليتين :

ـ فهمها في إطار تاريخها الخاص ؛ أي تاريخ أوروبا .

ـ والبحث في تاريخنا وتراثنا بهدف تهيئة التربة لها وطبعها بخصوصيتنا .

* عرفنا أن الجابري حكم على الدراسات التراثية الموجودة على الساحة بأنها نتيجة لسلفيتها دراسات لا موضوعية ولا تاريخية ، وأن سبب هذه المشكلة التي وقع فيها الفكر العربي بكل صوره كونه مؤسسًا على طريقه واحدة في التفكير هي «قياس الغائب على الشاهد» بطريقة آلية لا تستوفي شروط هذا القياس التي يكون بها منهجًا علميًا .

وهذا القياس بآليته هو ـ كما يرى الجابري ـ آفة العقل العربي منذ قرون

عديدة حتى الآن؛ حيث يتحكم في رؤيتنا للأشياء ملغياً الزمان والتطور، باحثاً عن الحل لمشاكله الخاصة الحاضرة في سلف ماضٍ عربي، أو أوروبي أو روسي أو صيني أو غيره. وإذن فما هو البديل؟

البديل ـ لدى الجابري ـ في رؤية جديدة وقراءة جديدة يقدمها، تتمثل في ضرورة نقد العقل العربي لكسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط خاصة ثابته البنيوي «القياس في شكله الميكانيكي».

ومن أبرز معالم «خطوات» هذه القراءة النقدية:

ـ القطيعة مع الفهم التراثي للتراث:

والقطيعة هذه لا تعني رفض التراث؛ لأنها لا تتناول موضوع المعرفة، وإنما تتناول «الفعل العقلي» الذي يتم بطريقة ما، وبواسطة أدوات هي المفاهيم، وداخل حقل معرفي معين.

فالمطلوب هو: التخلي عن الفهم التراثي للتراث، هذا الفهم القائم أساسًا على القياس الذي يفصل الأجزاء عن الكل الذي تنتمي إليه، وينقلها إلى كل آخر هو حقل مستعمل القياس، مما ينشأ عنه تداخل بين الذات والموضوع، مما يشوه الموضوع ويؤدي إلى انخراط الذات في الموضوع انخراطاً غير واع، مما يعني اندماج الذات في الموضوع الذي هو التراث ـ هنا ـ.

اندماج الذات في التراث شيء ـ وهو المحذور ـ واندماج التراث في الذات شيء آخر ـ وهو المراد ـ وهنا تأتي المشكلة المنهجية التي تحقق فصل الذات عن الموضوع، والموضوع عن الذات، بحيث يمكن إقامة العلاقة بينهما بشكل جديد.

هذه هي الخطوة الأولى للموضوعية، ولكن كيف نحققها؟

«المكتسبات المنهجية للعلوم الإنسانية المعاصرة»، تقدم لنا طريقة في التعامل

الموضوعي مع النصوص، الطريقة التي تلخص في قاعدة: «يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات لا كمفردات منفصلة بمعناها) يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة، هي استخلاص معنى النص من النص ذاته؛ أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه . . . تحرير الذات من هيمنة النص التراثي يتطلب إخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات إلى مادة للقراءة».

كل هذا يمثل خطوة تمهيدية للخطوة التالية التي تقوم على فصل الموضوع عن الذات، فصلاً يجعله يسترجع هو الآخر استقلاله وشخصيته وهويته وتاريخيته.

وفي هذه الخطوة ثلاث عمليات:

ـ **المعالجة البنيوية**: التي يتم فيها محورة فكر شخص ما ـ ومثله فرقة أو مرحلة ـ حول إشكالية واضحة، يمثل فيها الفكر كُلاً تتحكم فيه ثوابت، ويغتني بالتحولات التي تجرى عليه حول هذه الإشكالية ..

ـ **التحليل التاريخي**: بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية، مما يحقق اختبار صحة النموذج البنيوي الذي قدم قبلاً، كما يساعد على التعرف على ما لم يقله، مما كان يمكن أن يقوله.

ـ **الطرح الأيديولوجي**: وهو الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية «الاجتماعية والسياسية» التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه.

هذا الكشف هو الوسيلة الوحيده لجعل هذا الفكر معاصراً لنفسه، مرتبطاً بعالمه، بهذا نكون قد قرأنا التراث قراءة موضوعية .

وتبقى الخطوة الأخيرة في المنهج، وهي: إعادة التراث إلينا بصورته الجديدة لنتصل به بعلاقات جديدة تجعله معاصراً لنا وتتم هذه الخطوة من خلال «الحدس» الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة، وتتجاوز ظاهرها، وهو ما كتَبَتْهُ لتطل على استشرافها وتعيش معها إشكاليتها ومشاغلها مع احتفاظ الذات القارئة بوعيها وكامل شخصيتها، فهو شبيه بالحدس الرياضي «رؤية مباشرة ريادية استكشافية» تقرأ ما بين السطور، مما سكتت عنه الذات التراثية خوفاً من رقابة المجتمع المادية والمعنوية التي تمنع عادة التطلعات «المتجددة»، فيأتي هذا الحدس لينتزعها من أعماق تراث هذه الذات.

و«هنا تقرأ المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله، وما كان بما كان سيكون، فيندمج الموضوعي مع الأيديولوجي، ويتحول المستقبل ـ الماضي الذي كانت الذات المقروءة تتطلع إليه إلى المستقبل ـ الآتي الذي تجري الذات القارئة وراءه... فيصبح المقروء المعاصر لنفسه معاصراً لقارئه»[1].

هذا هو المنهج الذي نستطيع به أن نعيش عصرنا الحاضر برؤاه ومناهجه مصطحبين تراثنا، فنجمع بين الأصالة والمعاصرة، متقين المعاصرة المغتربة الفاقدة للهوية، ومتقين أيضاً غياب ذاتنا الحاضرة في التراث.

وللجابري دراسات تطبيقية على الفكر الفلسفي لدى الفارابي وابن سينا وابن باجة، وابن رشد، وابن خلدون، فضلاً عن دراسته الواسعه لنظام المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية التي ميز فيها بين ثلاثة نظم معرفية تؤسس كلٌّ منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم، وينتج عنها من رؤوس خاصة، هي:

* البيان لدى أهل السنة والمعتزلة والأشاعرة، المرتبط بالخطاب العربي لفظاً

---

(١) انظر: نحن والتراث ١١ - ٢٦.

ومعنى.

* العرفان المتمثل بالمعرفة الباطنية لدى الصوفية والشيعة.

* البرهان المتمثل بالمعرفة الفلسفية المنطقية المنقولة عن اليونان.

السلفية والتراث

يبدو هذان اللفظان كأنهما اسمان لمسمى واحد، أو وجهان لعملة واحدة، والمفارقة أن هذا التصور يوجد لدى أناس يقفون على النقيض الكامل من السلفية حيث تفرض ـ كما يقولون ـ سلطتها على الحاضر باسم الماضي، من حيث هو ـ ومن ثم هي ـ ينبوع القداسة وحدها، ولدى أناس من أتباع السلفية نفسها يرون التراث رمزاً لسلفيتهم، ومن ثم هي حامية له، ومعلية لشأنه في وجه الحداثة المداهمة، وكلا الطرفين يلقي كلامه على عواهنه دون أن يحرر مفهوم التراث، أو السلفية، أو كليهما.

ولو سألت سؤالاً: هل السلفية مهتمة بالتراث الفلسفي لدى فلاسفة العصر العباسي، وما بعده بعثاً وحملاً وتأثيراً به في حاضر المسلمين؟ لأنكر عليك الطرفان كلاهما:

الأولون: لأنهم يرون أن هذه الفلسفة بتجاوزها بالعقل نصوص الوحي تمثل نقيضاً للسلفية.

والآخرون: لأنهم يرون أن الفلسفة بهذا التجاوز كانت نكبة حضارية وفساداً في الدين.

وفي مقابل نظرة الموحدين بين السلفية والتراث هناك من يتهم السلفية بالجور في نظرتها للتراث، حيث «تتجرأ على قرون طويلة من التاريخ الإسلامي، فتحذفها من التاريخ وتنفيها من الاعتبار. . . فهي تقف مع النص (الوحي)

وتتصام عن كل المتغيرات التي طرأت في اجتماعية التدين على الثوابت القارة»[١] .

ومن أجل تجاوز هذه التصورات الجائرة ، لا بد من قراءة موضوعية لموقف السلف من التراث ؛ لأن قضية التراث ـ التراث الإسلامي بالذات ـ قضية خطيرة من الزاوية الدينية ، ومن زاوية حياة المسلمين ونهوضهم الحضاري .

ولقد أصبح الاهتمام بالتراث في الآونة الأخيرة مرتعًا خصبًا للظهور ماديًا أو أدبياً ، فصار يجوس خلاله ويفسر نتاجه أناس يفقدون المؤهلات الشرعية والمنطقية لدراسته ، مما يجعلهم ينحرفون به إلى غايات ذاتية تشوه صورته من جهة ، وتبلبل فكر الأمة من جهة أخرى ، مما يحفز إلى الاهتمام به وإنقاذه من الغزو الفكري الذي تجاوز حاضر الأمة إلى تراثها .

سأتناول موقف السلف من التراث ، من خلال عدد من العناصر ذات الصبغة المنهجية ، أردفها بإشارات تمثيلية .

١ ـ الانفتاح المنضبط على التراث :

هذا هو مدخل علاقة السلفية بالتراث لا هو بالتجاهل والإلغاء والرفض الخائف من هذا التراث ، ولا هو بالاندفاع إليه دون تبصر كحاطب الليل الذي لا يدري أيقع في يده عود أو حبل أو ثعبان ، إن السلفية ترى أهمية ، بل وجوب التفاعل مع التراث البشري في ميادين كثيرة بحكم آثاره التي لا تقف عند حدود زمنية ، لكنها تمتد إلى العصور اللاحقة ، فتؤثر فيه سلباً وإيجاباً ، ومن ثم كان التفاعل مع التراث واجبًا من أجل ترشيد آثاره في الحاضر ، واتقاء سلبياته .

٢ ـ السلفية :

يعني الانطلاق من مرجعية معيارية في التعامل مع التراث ، وتمثل هذه

(١) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ٣٥٦ ، ٣٦٥ .

السلفية المعيارية حجر الزاوية في موقف السلفية من التراث، ومن سائر المجالات.

ماهي هذه السلفية؛ أي ما هي سلفية السلفية؟

هي الوحي الإلهي ـ القرآن الكريم والسنة المطهرة ـ من خلال تجليها في سيرة الرسول ﷺ، وأصحابه، فهماً وعملاً، ثم من جاء بعدهم بالتبعية لهم؛ أي لأخذه بفهمهم وعملهم.

يقول ابن تيمية: «فالعلم المشروع، والنسك المشروع مأخوذ عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأما ما جاء بعدهم فلا ينبغي أن يجعل أصلاً وإن كان صاحبه معذوراً بل مأجوراً لاجتهاد أو تقليد»[١].

وهنا تقفز للذهن تلك النتيجة التي قررها الجابري لكل القراءات السلفية ـ ومنها القراءة الدينية ـ للتراث، وهي انتفاء الموضوعية والتاريخية.

أما التاريخية في نظرة السلفية للتراث، فستأتي عنصراً مستقلاً، وأما الموضوعية، فلبيان موقفها في القراءة السلفية مسألتان:

* **الأولى**: هي أن وجود سلفية للقراءة؛ أي مرجعية تستند عليها أمر حتمي، لأن القارئ إنسان يحمل تصورات ويعيش أوضاعاً حياتية معينة «أيديولوجيا» بفكره، أو بفكره وسلوكه معاً، وموضوع دراسته هو تصورات و(أيديولوجيات)، فكيف ينفك من مرجعيته هذه.

إن الجابري ـ نفسه ـ الذي حارب القراءات السلفية، بل العمق الذي ترتكز عليه هذه القراءات وهو المنهجية القياسية للغائب على الشاهد، ودعا إلى قراءة متخلصة من هذا الداء ـ كما يراه ـ قد وقع في دراساته للتراث في سلفية ـ أو سلفيات ـ انحرفت بكثير من نتائجه عن الموضوعية.

---

(١) مجموع الفتاوى ١٠/ ٣٦٢.

ذلك أننا ـ حسب الجابري ـ نستطيع من قراءتنا للتراث في تاريخيته أن نستخلصه، أو ما يتبقى منه على شكل :

رؤى أيديولوجية، و عناصر معرفية.

وهنا يرى الجابري، ومثله العصرانيون الآخرون ـ وإن اختلف الموجه ـ أننا ينبغي أن نقرأ هذا المتبقي من تراثنا برؤية مستقبلية من خلال لحظتنا التاريخية التي نعيشها؛ أي من أيديولوجيتنا الخاصة ـ فمثلاً :

ابن سينا : ينبغي محاربة أيديولوجيته؛ لأنها غنوصية باطنية ، لا تتسق مع منطق عصرنا، أما ابن رشد : فإنه ينبغي أن نستعيد عقلانيته، لأنها إحدى مقومات الفكر في عصرنا «إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب في العقلانية والواقعية، والنظرة الأكسيومية، والتعامل النقدي ،تبني الروح الرشدية؛ يعني القطعية مع الروح «السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية» [1] .

وقد يبرر الجابري بأن السلفية هنا هي فقط لاستثمار ما درسناه من تراث سابق دراسة موضوعية ، فنحن لم نفرض سلفيتنا (أيديولوجيتنا) على التراث نفسه، بما يلغي حقيقته الواقعية، ويقيم بدلاً منه واقعًا آخر من وحي ذاتنا.

لكن لنا أن نتساءل مع محمد وقيدي : «ألا يمكن إذن أن تنسحب بصورة لا نعي بها الصفة الأيديولوجية، للهدف الثاني على الصفة العلمية للهدف الأول ؟ بتعبير آخر : إن إرادتنا في الاستثمار الأيديولوجي الراهن للتراث الفلسفي يمكن أن يشوش على عملنا المنهجي من أجل فهم التراث، واستيعاب معقوليته ضمن

---

(١) نحن والتراث ٥٢ ـ يقول هشام غصيب في نقده للجابري. . . «مؤدى ما يدعو إليه الجابري بذل الجهود من أجل إعادة إنتاج علاقة الذات العربية مع جوهرها على أساس العقلانية الأوروبية المتجددة أبدًا بتجدد العلم».

هل هناك عقل عربي ـ قراءة نقدية لمشروع الجابري ١٩٠ .

حدوده التاريخية، وبذلك لن يكون فهمنا للتراث إلا فهما أيديولوجيا قد يعكس موقعنا ويستجيب لطموحاتنا في الحاضر، ولكن دون أن يعكس بصورة موضوعية حقيقة ذلك التراث»[(١)].

وأقول : بلى ،

وشاهده من دراسات الجابري نفسها بما فيها من إسقاطات وانتقاءات جعلته في دراسته لبنية العقل العربي يدمج النظام المعرفي السلفي والمعتزلي والأشعري؛ بحيث تبدو نسقًا واحدًا بخصائص موحدة كالانفصال واللاسببيه.. ونحوها، مما انتهى إليه، وجعلته في دراسته لابن خلدون يصور ابن خلدون علمانياً يحصر دور الوحي في توجيه التكاليف الشرعية في العبادات ونحوها، أما أمور الدنيا ومسائل الاجتماع، فالموجه فيها والمنظم لها، العقل البشري[(٢)]؛ مما يدل على أن ضغط الفكر العلماني المادي المعاصر، كان موجهًا لا في مجال استثمار ما تبقى من التراث؛ بل في تصوير التراث نفسه بما يزيفه عن حقيقته.

والخلاصة: أن الإنسان ـ خاصة في مجال الدراسات المتعلقة بالإنسان نفسه من حيث هو إنسان ـ لا ينفك عن مرجعية تظل حاضرة فيه مؤثرة في تصوراته للأشياء وحكمه عليها.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن السؤال ينبغي أن يكون أي المرجعيات هي الأفضل :

* منطقيًا؛ من حيث تناسقها الداخلي، وموضوعيتها.

---

(١) حوار فلسفي ـ محمد وقيدي ١٣١ .

(٢) انظر: بنية العقل العربي ـ الجابري ـ . نظام البيان ومنهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية ـ أمزيان ٤٣٧ .

* وأيديولوجياً؛ من حيث امتلاكها القدرة على تحقيق الصورة المثلى للحياة الإنسانية .

وذلك من أجل أن يتخذها الإنسان سلفية له، يستثمر في ضوئها منجزات الحاضر ، وإيجابيات التراث الماضي .

السلفية تقدم مرجعيتها على أنها الكفيلة بتحقيق هذا المطلوب، ومن ثم تمثل الوسيلة الناجحة الموضوعية في دراسة التراث .

هذه المرجعية تختلف اختلافاً جذرياً عن المرجعيات الأخرى، ومن ثم لا يمكن أن تفهم إذا أدرجت ضمن تلك الأيديولوجيات ليبرالية، أو ماركسية، أو جابريه، أو أركونيه، أو غيرها .

تتمثل هذه الجذرية في الاختلاف في كونها مرجعية لا زمنية؛ أي ليست نتاج واقع ظرفي سواء كان قديماً أو حاضراً ، وهذه المرجعية هي ـ كما أسلفنا ـ «الوحي الإلهي بمقرراته التي تمثل الحقيقة في القرآن والسنة الثابتة» وهذا لا يعني أن المرجعيات الأخرى أياً كانت لا تشتمل على عناصر موضوعية ـ معرفية وأيديولوجية ـ كلا؛ إن كل مرجعية تشتمل على بعض من هذه العناصر ، والتراث ذاته يشتمل على هذه العناصر، لكن الأمر هنا هو أمر تعالٍ وأكملية :

ـ هل التراث هو الأولى بأن يهيمن على الواقع، لأنه يشتمل من العناصر الموضوعية معرفية وأيديولوجية على قدر أوفر وأوثق، مما لدى عصرنا الذي اغترب فيه الإنسان حتى تاه عن حقيقة وجوده، وتفلتت الحقائق من بين يديه، كما يمكن أن يقول التراثيون .

ـ أو أن الأمر بعكس ذلك، أن هذا العصر بتوسعه المعرفي وتقدمه المتنوع، أولى بأن يخضع له التراث مقدماً بقاياه التي يحكم هذا العصر بنفعها

وصلاحيتها، كما يمكن أن يطرحه المقابلون للأولين؟.

في السلفية: الوحي بمقرراته فوق العصر والتراث معًا بما فيهما من عناصر إيجابية. فالسلفية تنظر إلى موضوعها التراثي بعينين لا عين واحدة:

* عين الحقائق المطلقة المستمدة من مرجعيتها.

* وعين يحكمها البعد التاريخي الماضي المدروس، والحاضر لدارس التراث ـ كما سيأتي ـ وعند هذه النقطة كثيراً ما يعترض من لا يرفض الوحي الإلهي من العصرانيين بأن هذا الوحي خطاب متعال «خطاب ليس بالمخلوق بل هو مكتوب سرمديًا قبل الخلق. . . فهو يسمو على العَالم المعايش كله». [1] فإذا أردنا إدخاله في واقعنا الإنساني بيننا وبين التراث، فلا بد من قراءته قراءة تجعله حاضراً فينا، وسنقرأه بمرجعية ـ بلا ريب ـ وهنا نكون قد عدنا حيث كنا إلى واقعنا، إلى أيديولوجياتنا.

السلفية تنكر هذا التعتيم «الملغَّم حقًا» في علاقة الإنسان بالوحي، بحيث يقال:

* نعم لا بد من مرجعية، والوحي يوجه إلى هذه المرجعية من أجل أن يأخذ الإنسان الوحي ابتداءً، هذه المرجعية هي الفطرة، وهي موجودة لدى الإنسان لا ينفك عنها، فإذا ما أقصتها مرجعيات طارئة، فإن الإسلام يحطم هذه المرجعيات، ويشكك بها حتى تضعف سطوتها على الإنسان، فتعود الفطرة إلى مقامها الفاعل في شخصية الإنسان، ولذلك حينما احتج الكفار في رفضهم الإسلام بما عليه آباؤهم، حطم الوحي هذه الآبائية ﴿ أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ

---

(١) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ٢٨٦.

شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ ﴾ [البقرة ١٧٠]. والفطرة مرجعية مطلقة لا زمنية.

هذا أولاً.

* أما ثانياً: فإن الوحي على الرغم من (اللازمنية) في مبادئه وأحكامه، إلا أنه ليس متعاليًا على الزمن؛ أي ليس أحكامًا مثالية كاليوتوبيات التي تصوغها خيالات الفلاسفة؛ إنه واقعي قابل للفهم والتطبيق في الحياة البشرية.

* أما ثالثاً: وهو ما يتعلق بالفهم البشري للوحي الذي يمكن أن يتجرد من تحكيم الأيديولوجيا البشرية بالنصوص؛ فإن السلفية تقدم الحل متمثلاً بفهم السلف الصالح صحابة الرسول ﷺ، بصفته الفهم الأمثل لهذا الوحي الذي قام عليه التطبيق الأول للإسلام الذي يستحق أن يكون النموذج المحتذى لمن بعدهم لأسباب كثيرة من أبرزها:

[١] فصاحتهم اللغوية؛ حيث كانوا على مستوى خطاب الوحي من حيث الفهم، لأن الوحي نزل بلغتهم التي كانت في قمتها البيانية وقت البعثة.

خلافًا للأجيال اللاحقة التي أصبحت اللغة لديها تعلمًا لا سليقة.

[٢] منهجهم الفطري في البحث والفهم والتلقي؛ حيث كانت فطرهم حية لم تلوثها الفلسفات ولاهوتيات الأديان المحرفة التي تمثل مسبقات فكرية تحكم حركة عقل صاحبها وفهمه، كما حدث لكثير ممن تلاهم.

[٣] أنهم كانوا أقرب الناس للرسول زماناً ومكاناً؛ حيث كانت تتشكل تصوراتهم وحياتهم تحت توجيه الرسول ﷺ، وكانوا يعيشون تلقيه للوحي وبيانه له وتطبيقه في واقع حياته.

[٤] إنهم بحكم فطرتهم وفهمهم الأصيل للدين، ضبطوا موقع العقل

البشري في دائرة الدين؛ أي في علاقته مع الوحي الإلهي، دون إلغاء للعقل ولا تطاول به على النصوص.

٥ إن الوحي ذاته زكى تراثهم، وجعله نموذج التطبيق الصحيح للفهم السليم للإسلام في بيانه ﷺ أن الفرقة الناجية من الانحراف عن الدين، ومن ثم من استحقاق النار هي: «ما كان عليه وأصحابه»، ووجَّه المسلمين للتمسك بسنته وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده.

من هذه الأسباب يتبين مبرر إفراد السلفيين هذه الفترة الزمنية المحدودة بميزة ترفعها من مستوى محاكمتها لتطورات التراث والوعي البشري، إلى مستوى جعلها حاكمة هي على التراث، والوعي في مستقبله الممتد.

وهذه المرجعية المتمثلة بالوحي قرآناً وسنة، وبفهم السلف من صحابة رسول الله ﷺ وتطبيقهم، تنطوي على المعالم المنهجية لحركة العقل في دراسته للتراث ونقده إياه، وهي المنهجية التي أبرزها العلماء المسلمون ابتداء من الشافعي في الرسالة، وحتى ابن تيمية في الرد على المنطقيين، وغيرهما من العلماء.

وليس مرادي بالمنهجية ـ هنا ـ منهج استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية المعروف بأصول الفقه، وإنما أقصد ما هو أعم من ذلك، مما يتعلق بإثبات القضايا وتصحيح النقول، وما يضبط حركة العقل وينظمها في مسلك منتج في أي ميدان سلكه، وتشمل هذه المنهجية تحديد مصادر المعرفة ومراتبها، والمسالك العقلية السليمة، والتفسير الإسلامي للوجود بعالميه: الغيب والشهادة، وغيرها من ضوابط الفكر في الإسلام[1].

---

(١) انظر: حقيقة الفكر الإسلامي ٤٥، للمؤلف.

مع أن هذا لا يمنع أن يستثمر المسلم ما يستجد من الطرائق المنهجية التي يستطيع بها أن يحقق إدراكاً أوضح وأوثق لموضوعاته، وإمكاناً أكبر لصحة الحكم عليها.

٣ ــ الشمولية :

السلفية لا تقف في قراءتها للتراث عند نصف قرن حاذفة ما سواه من التاريخ الإسلامي ــ كما يصور البعض ـ ولا آخذة بالتراث الإسلامي كله متنكرة لتراث الأمم الأخرى ـ كما يصور آخرون ـ إنها بحكم منهاجها المعرفي الذي يستوعب مجالات العلم المختلفة دينية وكونية وإنسانية ، وبحكم رسالتها التقويمية للحياة البشرية تمتد بقراءتها التراثية لكل زوايا التاريخ .

يقول ابن تيمية ، وهو يقوم بفرز معياري للتراث في عصره جاعلاً الوحي أصلاً، ثم مُقسّماً المعارف الأخرى : «الحق الذي لا باطل فيه هو ما جاءت به الرسل عن الله، ويعرف بالكتاب والسنة والإجماع ، وهي مبنية على أصلين :

أحدهما : أن هذا جاء به الرسول .

والثاني : أن ما جاء به الرسول يجب اتباعه .

الأولى مقدمة علمية مبناها على العلم بالإسناد والعلم بالمتن، وذلك لأهل العلم بالكتاب والسنة والإجماع لفظـاً ومعنى وإسناداً ومتنًا .

والثانية إيمانية ضدها الكفر والنفاق .

وما وراء ذلك قسمان :

الأول : ما أثر عن الأنبياء السابقين مما بأيدي المسلمين ، وأيدي أهل الكتاب

كالإسرائيليات، وذلك قد لبّس حقه بباطله، فهو يسمع ويروى إذا علمنا موافقته لما علمناه؛ لأنه مؤنس مؤكد وقد علم أنه حق، وأما إثبات حكم بمجرده، فلا يجوز اتفاقاً.

الثاني: ما يروى عن الأوائل من الفلاسفة ونحوهم، وما يلقى في قلوب المسلمين يقظة أو منامًا، وما دلت عليه الأقيسة الأصلية أو الفرعية، وما قاله الأكابر من هذه الأمة: علماؤها وقراؤها، فهذا فيه الحق والباطل لا يرد كله ولا يقبل كله؛ بل يقبل منه ما وافق الحق، ويرد منه ما كان باطلاً.

والأقيسة العقلية الأصلية والفرعية ـ الشرعية هي من هذا الباب ـ ليست كلها صحيحة، ولا كلها فاسدة»[1].

ولقد قام الإمام ابن تيمية بدراسات نقدية مطولة ومتنوعة للتراث البشري الذي التقى في الحضارة الإسلامية، وتنامى حتى وصل إلى عصر ابن تيمية سواء كان من تراث الأديان السابقة، أو من الفكر الفلسفي، أو مما تولد لدى المسلمين من علوم تتفاوت بحسب مستمدها، والمؤثرات التي أحاطت بها.

وهكذا كل مجدد سلفي تقتضي حركته التجديدية نقد التراث، وتحديد القيمة الحقيقية لعناصره المعرفية، ورؤاه الأيديولوجية من خلال المرجعية السلفية ـ الكتاب والسنة ـ.

ومن ثم تقوم الدعوة في عصرنا الحاضر من أجل تأصيل حياة الأمة إسلامياً، وبالذات في جوانبها المعرفية التي تقوم عليها الجوانب السلوكية.

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ٥-٨.

تقوم الدعوة إلى بذل الجهود في دراسات تراثية نقدية «تقطع الطريق على المحاولات المبتسرة الناقصة المرسومة سلفاً، التي تسعى إلى توظيف المعطيات السخية لهذا التراث بالحق وبالباطل؛ لتأكيد قناعاتها المتقاطعة أساسًا مع بداهات التصور الإسلامي»[١] .

٤ ـ التاريخية :

سبق بيان أن السلفية تنظر إلى التراث بعينين :

* عين الحقائق المطلقة المستمدة من مرجعيتها ـ القرآن والسنة ـ وهذا ما سلف .

* والعين التاريخية التي تنظر في الأشياء من خلال الإطارات الزمنية والظرفية التي تحكمها .

ولهذا كان من شروط المجتهد بإزاء فقه الشريعة، فقه الواقع الذي سينزل عليه الحكم .

وعليه كان من القواعد المشهورة لدى السلف «تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»[٢] .

ولنظر هذه العين زاويتان :

• زاوية الظرف التاريخي الذي تمت فيه الواقعه التراثية؛ سواء كانت فكرة مصاغة، أو واقعًا تطبيقيًا .

ومن أهم وسائل تسديد النظر في هذا المجال التبصر بالمصطلحات، فمع أن الوحي حاكم على أفكار الناس وسلوكهم، وله مصطلحاته التي تمثل الأصل؛ إلا

---

(١) مدخل إلى إسلامية المعرفة ـ عماد الدين خليل ٤٦ .
(٢) إعلام الموقعين. ابن القيم ٣/ ٣ .

أنه لا ينبغي في دراستنا للتراث، المبادرة إلى حمل الألفاظ التي استخدمها أصحابه على المصطلح الشرعي ومحاكمتهم من خلالها؛ «بل لا بد ـ كما يقول ابن تيمية ـ من شيئين :

أحدهما : معرفة معاني الكتاب والسنة .

والثاني : معرفة معاني الألفاظ التي ينطق بها هؤلاء المختلفون، حتى يحسن أن يطبق بين معاني التنزيل ومعاني هؤلاء، ليكون الحكم على المعاني لا على مجرد الألفاظ»[١] .

ومن وسائله معرفة الظروف التي نشأ فيها هذا التراث وتبلور ، ومعرفة الأصول التي استمد منها، والآثار التي نتجت عنه ونحو ذلك، واستثمار ما يمكن من المناهج العلمية المساعدة على المعرفة الموضوعية من مثل الخطوات الثلاث التي ذكرها الجابري، وهي المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والطرح الأيديولوجي ـ التي سلف ذكرها .

وإذا تم تحديد الوضعية التراثية موضعياً، أمكن الحكم عليها شرعاً من خلال تلك الوضعية ـ أقصد الظروف الزمانية والمكانية التي تمت فيها، وشخصية صاحبها ـ لا من خلال صورتها المطلقة، ولا من خلال وضعية أخرى كوضعية قارئ التراث .

وفي هذا ينبه علماء السلف، ومنهم ابن تيمية إلى ضرورة مراعاة المرحلة الظرفية، وقد يعذر إنسان عن فعل ما يلام عليه آخر في ظروف أخرى، ويطالب إنسان بما لا يطالب غيره، وإذا «لم يوجد إلا النور الذي ليس بصاف، وإلا بقي الإنسان في الظلمة، فلا ينبغي أن يعاب الرجل وينهى عن نور فيه ظلمه، إلا إذا حصل نور لا ظلمة فيه . . . وإنما قررت هذه القاعدة ليحمل ذم السلف والعلماء

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٧٥.

للشيء في موضعه، والذين كانوا قريبين من نور النبوة، ولم تغشهم غواشي البدع، وعلم الكلام يتوجه عليهم من المطالب الشرعية، ما لا يتوجه على من جاء بعدهم ممن كثرت في عهدهم البدع والفلسفات المضلة»[١] .

● الزواية الثانية: هي واقع الشخص الدارس للتراث، فلا يفرض من المنجزات التراثية على واقعه شيئًا قبل أن يتبصر في هذا الواقع، من حيث قابليته وحاجته لهذا المنجز ، حتى ولو كانت بالمعيار الشرعي مشروعة في ظرفيتها التاريخية السابقة؛ إذ قد يجد في الواقع ما ينفي شرعيتها إما بتغير الحكم فيها أو بتجاوز الحضارة الإنسانية لها .

مثلاً ابن خلدون، والعلماء في العصور السابقة أنكروا الكيمياء وعدوها مثل الفلسفة الإلهية في فسادها ، وإذا تبصرنا بها وجدنا أن هذه الكيمياء تتمثل في أساليب سحرية خرافية؛ يزعم أصحابها أنه بإمكانها تحويل المعادن الوضيعة إلى معادن نفيسة، كأن يحولوا التراب ذهبًا .

ولا ريب أن حكمها الشرعي التحريم، لما فيها من دجل وسحر .

فهل نأتي إلى واقعنا ونقول بتحريم الكيمياء، كلا ؛ ننظر في الكيمياء المعاصرة فنجدها علماً يعنى بطبيعة المادة وترتيبها وتغيراتها من خلال المنهج التجريبي الذي هو منهج شرعي فنحكم بحكم مغاير إباحةً لها كحكم عام، وربما وجوبًا لمقتضيات مصلحية .

٥ ـ الانتقاء :

يبدو لأول وهلة أن منهج الانتقاء سمة نقص في عملية البحث، لكن الأمر ليس بهذا الإطلاق .

---

(١) مجموع الفتاوي ٣٦٤ .

وفي الدراسات التراثية لا بد من الانتقاء ، أولاً : لكثافة هذا التراث ، وثانيًا : لامتلائه بالمتناقضات في سائر مجالاته ، وثالثاً : لأنه وهو جهد بشري تراكمي تقوم صوره اللاحقة على استيعاب صوره السابقة وتطويرها ، وإن لم يكن هذا حكمًا عامًا؛ لأنه في مجال العقيدة بعكس ذلك ، أقصد أن نماذجه الأولى القريبة من عهد الرسول ﷺ التي توفرت لها معايشة الرسول ، أو معايشة أصحابه والتمكن اللغوي والبعد عن المؤثرات المشوشة للفكر أوثق وأعمق ، فيما خلفته من تراث عقدي ممن جاء بعدها ، ممن فقد تلك المقومات .

وإذا كان الانتقاء لا بد منه ، فكيف يكون ، وعلى أي أساس يتم؟ .

هناك صورتان للانتقاء :

الأولى : انتقاء تحكمي يمارسه الشخص من أجل أن يثبت وجهة نظر يعتمدها ، أو يبرر به رغبة ذاتية لديه ، فيأخذ من التراث ما يوافق هذه الرغبة ويهمل ما سواه ، أو يهمشه بحيث لا يبدو على مستوى ما أبرزه .

وكثيراً ما نسمع في حياتنا الاجتماعية من يضرب مثالاً يؤيد ما هو عليه مغفلاً أمثلة أخرى تناقضه ، فتجد المتواكل ذا الهمة الراكدة يقول : إن الأولين يقولون : «السكون خير ما يكون» ، متجاهلاً الأمثلة الأخرى المضادة مثل قولهم : « في الحركة بركة» ، ونحوها .

وليست الصورة هذه محصورة بهذا المستوى ؛ بل قائمة على المستوى الفكري البحثي ، حيث يطرح «مفكر تصوراً مبسطاً مسبقاً ، ويحاول إكسابه مصداقية بانتقاء ما يحلو له أن ينتقيه وما ينسجم على الأقل ظاهرياً مع هذا التصور من تاريخ الفكر والفلسفة»[1] . وهذا إنما يسلكه من يشعرون أو يدركون

(١) هل هناك عقل عربي ـ هشام غصيب ٨٦ .

ضعف ما لديهم من تصورات ورؤى، وأنها لا يمكن أن تصمد أمام قوة الرؤى الثانية المخالفة لها لو أبرزوها [١] .

والسلفية بحكم مرجعيتها التي تمثل الأقوى علميًا، وإيمانيًا لدى المسلمين لا حاجة بها إلى هذه الصورة من الانتقاء؛ إذ أن كشف حقائق الرؤى التراثية المناقضة لمقررات الوحي كاف في إسقاطها بهذا التناقض معه موضوعيًا في الميدان العلمي، ونفسيًا في ميدان الإيمان لدى عموم المسلمين.

الصورة الثانية : انتقاء قائم على دراسة التراث في تاريخيته، ثم نقده وتصفيته.

وفي هذه الصورة يتم الانتقاء بناء على مرجعية الاتجاه ومناسبته للحاجة المعاصرة، وهنا ستختلف الاتجاهات في نظرتها لما ينبغي أن يبقى، وما ينبغي أن يطمر، وينُهي اختلافاً قد يصل إلى حد التناقض، فابن سينا مثلاً يرى الجابري انطلاقاً من العقلانية المعاصرة، ويرى السلفيون انطلاقاً من التصور الإسلامي ضرورة القطيعة معه، ولكن الاتجاهات الباطنية والصوفية قد ترى المقابل، وهو أهميته وضرورة بعثه، والمنهج النصي الذي يجعل نصوص الوحي مقدمة على مصادر المعرفة الأخرى، يدأب السلفيون على بعث تراثه، ويرون ضرورة تعميقه في حياة المسلمين المعاصرة، أما العصرانيون ومثلهم الباطنيون والمتصوفة أصحاب الذوق والكشف، فإنهم يرونه عائقاً أمام العقلانية بالنسبة للأولين، وأمام التجاوز الصوفي المتضايق من ضوابط النصوص لدى الآخرين.

أما موضوعية الانتقاء، فإنها راجعة إلى المعيار الذي تم على أساسه، وهو المرجعية التي عوَّل عليها المنتقون.

(١) ومن صور الانتقاء غير المنصف والمريب ـ في الوقت نفسه ـ حصر التراث الذي يمجد ويربط به الناس بالمخلفات الشعبية المادية والفنية والأدبية، وإشغالهم به عن التراث الحقيقي الذي يصلهم بحقائق دينهم، وتقوم به هويتهم المميزة.

وبما أن مرجعية السلفية هي الوحي الإلهي بمقرراته وأحكامه الحاملة أعلى درجات الحق والصدق ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً﴾ [الأنعام: ١١٥] ، فإنها تمثل الدرجة العليا من الموضوعية لدى كل مسلم صحيح الإيمان.

ولا بد أن أؤكد ـ ما سبق ـ من أن المرجعية ذاتها أقصد الوحي الإلهي ـ القرآن والسنة ـ لدى من يدخلهما في مصطلح التراث، وكذلك الفهم السلفي لهما فهم صحابة رسول الله ﷺ، لا يدخلان في دائرة التراث، القابل للانتقاء منه؛ إذ هما مرجع الانتقاء، فهما الأصل الثابت على مر العصور حاكمان على تراثها المتتابع، وهذا بعكس الاتجاهات الأخرى التي لا تلبث مرجعياتها ـ عقلانية أوروبية، أو ماركسية أو غيرها ـ أن تصبح تراثاً تحكم عليها مرجعيات مستجدة.

٦ ـ الموضوعية إلى آخر الشوط دون حاجة إلى التوسم :

عرفنا من المنهجية التي يقترحها الجابري لدراسة التراث الخطوة الأخيرة في المنهج، تتمثل في عملية حدس يقوم بها الدارس ليستشرف من هذا التراث ما وراء صورته الواقعية، مما يفترض أنه فيه، وما توحيه تطلعات صاحب هذا التراث وهي خطوة ـ كما أسلفنا ـ ذاتية ؛ أي أنها عملية تدخُّل من الدارس بهمومه ومرجعيته؛ ليسقطها على هذا التراث فيقوّله إياها سلبًا أو إيجابًا[1].

ولا ريب أن هذه الخطوة تنسف موضوعية الخطوات السابقة، وتحيل النتيجة

---

(١) وجد بعض الماركسيين العرب أن ابن خلدون في مقدمته «يعتبر رائد الاتجاه المادي»، ورأى ماركسيون آخرون مثل عبد الباسط عبد المعطي، أن ابن خلدون من خلال مقدمته «رجل محافظ جاء فكره تبريريًا وكرّس كل بحوثه لتبرير السلطة القائمة».. إلخ.
انظر: منهج البحث الاجتماعي ـ محمد أمزيان ٤٣١ - ٤٣٢.

إلى نتيجة لا موضوعية لذلك التراث.

والذي يُلجئ هؤلاء إلى هذه العملية، هو شعورهم بضرورة توظيف التراث لخدمة أيديولوجياتهم المعاصرة، حتى لا تبدو غريبة على البيئة الإسلامية، وإنما تجد أسانيدها في تراث هذه البيئة، وحتى يتحقق ذلك، لا بد من القيام بهذه العملية التمويهية وإصحابها بزخم من التأييد وتكريس دلائل صدقها، أو إصحابها بزخم مضاد إذا كانت معاكسة للأيديولوجية المرادة.

والسلفية ليست بحاجة لذلك، فهي ـ كما أسلفنا ـ تستند على مرجعية أرسخ في واقع المسلمين ـ مبدئيـًا ـ من كل صور التراث المنحدر إلينا من فكر المسلمين وتطبيقاتهم فضلاً عن تراث غير المسلمين القريب والبعيد.

وعليه: فإن حسب السلفي أن يكشف عن الحقيقة التراثية بشكل موضوعي، ثم يبين موقعها الصحيح إسلامياً؛ أي في ضوء تعاليم الوحي، لينصاع الناس ـ المسلمون ـ للحقيقة الإسلامية معرضين عما خالفها.

ـ مثلاً ـ في دراسة كثير من المتأثرين بنظرية التطور العضوي لمقدمة ابن خلدون في حديثه عن مراتب الكائنات من الأدنى إلى الأعلى: جمادًا، فنباتًا، فحيواناً، فإنساناً، ومن خلال عبارات ـ موهمة بلا ريب ـ حكم هؤلاء بأن ابن خلدون سبق دارون إلى القول بنظرية التطور العضوي، وتسلسل الإنسان من المخلوقات الدنيا؛ [١] لأن ضغط الفكر المعاصر الذي يمثل مرجعية هؤلاء أملى عليهم هذا الحكم.

أما السلفيون: فإنهم من خلال دراستهم الموضوعية لما كتبه ابن خلدون في تاريخيتها، قد وصل بعضهم إلى أن حديثه إنما هو عن مراتب هذه الموجودات من حيث خصائصها.

---

(١) انظر: نظرية التطور عند مفكري الإسلام ـ المقدمة ـ.

ولنفرض أن السلفي انتهت دراسته الموضوعية إلى أن ابن خلدون، يقول بنظرية التطور العضوي في جانبها المنكر للخلق المستقل لآدم، فإنه لا حاجة له إلى حدوس يدرأ بها هذه النتيجة، وحسبه أن يكشف موقف الوحي بشأن خلق آدم، وبالتالي خطأ أي تصور مخالف كائناً من كان قائله، ابن خلدون، أو سواه.

ومع ذلك: فقد يستخدم السلفيون هذا المنهج التوسمي في حالات معينة، فقد يستولي على فئة من الناس الإعجاب بشخص معين لعلمه أو لتقواه، حتى يؤدي فرط الإعجاب به والحب له إلى تقبل كل ما صدر عنه من حق وباطل، فيرى السلفي أن المصلحة تقضي بأن يوجّه تراث هذا الشخص وجهة محمودة، وأن يفسر تفسيراً متسقًا مع الوحي، ويعدل به عن مدلولاته المباشرة الخاطئة.

وهذا مقيد بالمصلحة عند من يراه ـ وإلا فقد ينكر بعض السلفيين اصطناع هذا المنهج أصلاً ـ بأن يكون الشخص محموداً في الجملة، وانحرافاته قابلة للتوجيه؛ ولهذا لم يسلك السلف هذا الطريق مع كثير من ذوي الشهرة والأثر على كثير من الأتباع كابن عربي، والغزالي، ونحوهما، أما أبرز مثال حي لهذا المسلك لدى السلف، فهو كتاب ابن قيم الجوزية «مدارج السالكين».

وقصة الكتاب: أن أبا إسماعيل عبد الله الأنصاري الهروي الصوفي المتوفى ٤٨١هـ ألف كتاباً عنوانه «منازل السائرين»، قسَّم فيه طريق سير المؤمن إلى الله، إلى مائة منزل، لكل منزل ثلاثة مفهومات: مفهوم لعامة المسلمين، ومفهوم لخاصة المؤمنين، ومفهم لخاصة الخاصة على طريقة المتصوف المتعمق، وقد تكلف في هذه المفاهيم، ووقع في شطحات صوفية على الرغم من أن له كتبًا سلفية، وردًا على المنهج الكلامي.

وحينما جاء ابن القيم في القرن الثامن ـ (٦٩١ - ٧٥١)، وجد أن بعض

أهل البدع من ذوي المنحى الصوفي يُروّجون لبعض البدع والشطحات الصوفية، ويستشهدون بكلام الهروي الذي جنح فيه إلى هذه الأوهام بسبب منحاه الصوفي ، عند هذا رأى ابن القيم أن يقوم بدراسة تحليلية تفسيرية لكتاب الهروي؛ كي «يغسل عن وجه (منازل السائرين) ما رآه عليه وعرفه هو فيه من وضر الصوفية»[١]، فكان كتابه «مدارج السالكين» بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين » في مجلداته الثلاثة .

لقد رمى ابن القيم من دراسته التحليلية لكتاب هذا العالم الذي يوصف بأنه سلفي حنبلي صوفي - في الوقت نفسه - أن ينقذه من التفسيرات التي حملها عليه أصحاب الشطح الصوفي، إلى تفسير يتسق مع المنهج الإسلامي في العلاقة بالله، وتنفيذ منهجه، والنظرة الصحيحة إلى الحياة، فإذا أقبل المحبون للهروي على كتابه من خلال هذا التفسير ، كان دليلاً لهم نحو الحق والهدى .

ومع ذلك تبقى الموضوعية والمعيارية الشرعية هي الأصل، فقد يقف ابن القيم أمام عبارات للهروي تأبى التفسير وفق المنهج الإسلامي السوي ، فهل يتمادى في تفسيره الحدسي، ولو كان على حساب الموضوعية ، أي ولو كان بإسقاط لا تقبله عبارات الأصل؛ أي بتحريف المدلول أو يتخذ الموقف المعاكس، وهو أخطر بأن يبرر مراد الشيخ، ولو كان خلاف الحق.

كلا؛ إن مرجعيته السلفية تأبى عليه كلا المسلكين ، فيعلنها صريحة أنه مع الحق، وأن الحق خلاف عبارة الهروي، ومن أمثلة ذلك عند كلام الهروي في منزلة الرجاء: أن الرجاء وقوع في الرعونة، قال ابن القيم : «شيخ الإسلام حبيب إلينا، والحق أحب إلينا منه، وكل من عدا المعصوم ﷺ فمأخوذ من قوله ومتروك، ونحن نحمل كلامه على أحسن محامله، ثم نبين ما فيه »[٢] .

---

(١) مدارج السالكين ١/ ت - من مقدمة محمد حامد الفقي .

(٢) مدارج السالكين - ابن القيم - ٢/ ٣٧ .

ولكن هل إدانات ابن القيم السلفي لشطحات الهروي تحمله على الإدانة الشاملة لفكره كله ، أو للهروي نفسه؟

كلا ؛ إنه يعترف بكل ما للهروي من علم حسن ، وأفكار متسقة مع المنهج الإسلامي والمنطق العقلي السليم ، كما أنه يرجو للهروي أن يكون ما قدمه من عمل صالح وعلم نافع . يكفر شطحاته تلك ، فما وقع فيه الهروي « من الشطحات التي ترجى مغفرتها بكثرة الحسنات ، ويستغرقها كمال الصدق وصحة المعاملة وقوة الإخلاص وتجريد التوحيد ، ولم تضمن العصمة لأحد بعد رسول الله ﷺ»[1] .

الغاية من دراسة التراث :

ما هو الهدف من بذل الجهود الكبيرة في دراسة التراث ، وبعثه في حياتنا المعاصرة؟

أما العصرانيون : فإن غاية دراستهم للتراث أن يحيلوه من تراث يحتويهم ويتراجع بهم ؛ ليعيشوا في الماضي بعيداً عن الحاضر فضلاً عن المستقبل ، إلى تراث يحتوونه ؛ ليوظفوه في انطلاقتهم المواكبة للعصر الحاضر ، والمنطلقة مع حركته المستقبلية .

هذا هو الهدف المشترك ، ثم يختلف كل اتجاه ليوظف التراث في تكريس اتجاهه ، وتكريس أحقية الأيديولوجية التي يتبناها من خلال دراسته التراثية .

أما السلفية : فإنها تستهدف من دراسة التراث ونقده ، القضاء على عناصر الخلل والفوضى والتيه المتمثل بالفساد المنهجي ، والتفرق الديني والانجذاب بعيداً عن الحق القائم عن الوحي ، الذي ينتسب إليه هؤلاء المنجذبون بعيداً عنه .

ولأن هذا الخلل يتسرب إلى حياة المسلمين المعاصرة عبر بوابة التراث ، كان

---

(١) المرجع السابق ٢/ ٣٩ .

الموقف الشرعي للسلفية يقضي بدراسة هذا التراث، وكشف قيمة كل عنصر من عناصره في ميزان الشرع من أجل إنقاذ الأمة من صور الخلل تلك، ومن ثم إقامتها علميًا ودينيًا على المنهج السوي الموحد المحقق لنهضتها ومجدها، الضابط لحركتها فكريًا وثقافيًا «إننا ـ يقول أكرم العمري ـ بحاجة في استيحاء التراث لتكوين المنظومة العقلية لمنهجنا مستمدين ذلك من الكتاب والسنة ومناهج الأصوليين والفقهاء . . . إن إيجاد هذه المنظومة صار ضرورة حتمية، وإن رفض المنطق الغربي بسبب عوارضه الوثنية وجذوره المادية وتفلته من السياج الديني يحتاج إلى منظومة عقلية بديلة، وأحسب أن أساسها موجود في التراث . . »[١].

إن الأمة ما لم ترتكز على تراثها، فإنها توشك أن تذوب وتضمحل هويتها[٢]؛ وما لم يكن التراث ممحصاً مطهراً من عناصره التي انكشف زيفها، فقد يكون ـ هو ـ عامل تخلف وشلل.

هذا بالنسبة للمسلمين، أما بالنسبة لغير المسلمين، فيهدف من دراسة التراث إلى تمييز ما يدخل تحت ظل الإسلام ويمثل تعاليمه حسب الطاقة البشرية فهماً وتطبيقًا، مما هو خارج عن الإسلام مخالف له، وإن انتسب إليه، وانطوى تحت ما يسمى بالتراث الإسلامي، وذلك من أجل أن تقوم الحجة من قبل المسلمين على غيرهم، سواء كانوا من الدارسين للإسلام كالمستشرقين، أو سواهم من الباحثين عن الحق.

ويبقى بعد هذا أن بعض العصرانيين ـ وخاصة من القوميين العرب ـ يتباهون

---

(١) التراث والمعاصرة ـ العمري ـ ٧٠، ٧١.

(٢) يقول توينبي: إن أي انفصال يحدث بين واقع حضارة ما، وبين جذورها التاريخية ووحدتها العضوية سيؤول بها حتمًا إلى الضعف والسكون والعجز عن استجاشة طاقاتها الخلاقة لمجابهة التحديات المتزايدة، وهكذا تجد نفسها ـ وقد أصابها الشلل ـ تساق نحو التدهور والسقوط.

انظر: مجلة المسلم المعاصر، عدد ٩، موقف إزاء التراث ـ عماد الدين خليل ص ٤١.

على السلفيين والإسلاميين عمومًا، بأنهم خدموا التراث وأسهموا في بعثه، خلافاً للإسلاميين الذين اقتصروا على تمجيده، واتخاذه عائقًا أمام تفاعل الأمة مع الأمم الأخرى بحجة أن هذا التفاعل يعني الخروج على هذا التراث.

لذا لزمت الإشارة إلى أنه مع عدم هضم جهود القوميين بشأن التراث بغض النظر عن مدى استقامة أهدافهم ومناهجهم في التعامل معه، فإن السلفيين قد بذلوا ويبذلون جهوداً كبيرة مركزة لدراسة التراث ونقده، وإبراز صوره المشرقة المتسقة مع تعاليم الوحي، والمتجاوزة عصرها؛ لتكون لبنة في بناء حاضر الأمة، وكشف عناصره الفاسدة حتى لا تعود مرة أخرى، فتنهك جسد الأمة فوق ما هو منهك.

والسلفيون: يركزون على الجانب الشرعي، وخاصة مجال الاعتقاد والفقه وعلم السنة بتحقيق مخطوطاتها ودراستها، وبدراسة الشخصيات البارزة في التاريخ الإسلامي، وكذلك الفرَق، وكثير من هذه الجهود تتمثل في رسائل علمية في الدراسات الشرعية العَليا، مما يعني أنها على مستوى عال من الدقة العلمية والتوثيقية، ولقد أسهمت هذه الدراسات السلفية للتراث في كشف جوانب كثيرة من التراث، من حيث أصالتها وشرعيتها إسلاميًا، أو انحرافها عن الإسلام منطلقًا أو أهدافاً، أو تلوثًا بالمؤثرات الفاسدة، كانت الغشاوة قد غشيت أبصار كثير من الناس خاصة من ذوي العلم والفكر بشأنها، إما لما أحاط بشخصياتها من بروز، أو ضمور، أو بسبب الدراسات الاستشراقية للتراث الإسلامي التي كانت في الأغلب دراسات هدفها التشويه المتعمد، وعمادها الجهل بالإسلام، وبخاصة الحضارة الإسلامية.

ومع هذا: فما تزال الحاجة قائمة وبإلحاح لدراسات مكثفة للتراث، خاصة ما يتعلق منها بما يواجه المسلمين تحديـاً في مجاله كالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وقضية المعرفة والمنهج العلمي ونحو ذلك، ومنطق العصر، والظرف الذي يعيشه

والظرف الذي يعيشه المسلمون يقضي باتخاذ إجراءات تحقق أكبر قدر ممكن من هذا الإنجاز وأنضجه، وليست من موضوعنا هنا[١]، لكني أؤكد على ضرورة أن يحمل الدارس للتراث التصور الصحيح للإسلام، والمنهجية الشرعية السديدة، والوعي بعصرنا الذي نعيشه، حتى يتوفر في نتاج هذه الدراسات النضج الشرعي والملاءمة الواقعية.

(١) انظر: في بعض الإجراءات المقترحة: التراث والمعاصرة ٩٥، ومدخل إلى إسلامية المعرفة ٤٣.

نموذج سلفي لدراسة تراثية

أختم هذا المبحث بعرض لوحة صغيرة ـ لا يسمح المقام بأكبر منها ـ أبين فيها صورة تطبيقية لدراسة سلفية للتراث من خلال الإمام ابن تيمية [1] رحمه الله .

لقد استوعب ابن تيمية التراث الحضاري للمسلمين ، خاصة في ميادين العلم الشرعي ، حتى كان يتحدى معارضيه في مناظراته لهم ، إذا قرر قضية من القضايا العقدية التي لا يستسيغونها بحكم كثرة الانحرافات العقدية التي أصبحت في ذلك العصر هي الأصل ، وعاد الأصل الصحيح مستنكراً .

إنه يذكر تدعيماً لوجهته في القضية عشرات النقول عن أئمة السلف ، ثم يتحدى المعارضين أن يأتوا بنقل واحد ينقضها عن هؤلاء الأئمة ، فلا يحيرون جواباً [2] .

ولابن تيمية في دراسة التراث مسالك متنوعة منها :

* **دراسة القضايا** : سواء كانت قضايا منهجية كما في كتابه درء تعارض العقل والنقل الذي بناه على تحليل القاعدة المنهجية الأصل لعلماء الكلام ونقدها ، وهي قاعدة تقديم العقل على النقل التي بلورها الرازي في كتبه مثل : «أساس التقديس

---

(١) هل من حاجة إلى التأكيد على مبرر تكثيف الاستشهاد بابن تيمية ، وأنه يرجع إلى كونه الرائد السلفي الكبير في كثير من قضايانا المعاصرة ، ومنها قضية التراث .

إنه والحق يقال ، والواقع شاهد بالحال ـ وفي مجال الدراسات التراثية بالذات ـ يقف شامخًا سابقًا لعصرنا على الرغم من الإمكانات المعرفية والمادية التي بين أيدينا ، ولا إنكار أن الكثيرين ما زالوا دون انطلاقته العملاقة بمراحل ، ودون مستوى فهمه العميق الشامل .

(٢) انظر : المناظرة في العقيدة الواسطية ـ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ١/ ٤١٧ .

في علم الكلام»، و «نهاية العقول»، والذي سبقه إليها المتكلمون، خاصة الجويني والغزالي.

أو كانت قضايا موضوعية كإثبات وجود الله، أو الصفات، أوخلق القرآن، أو وحدة الوجود، أو الفناء الصوفي . . . إلخ ، فهنا ـ كما أسلفنا ـ يقرر القضية وفق صورتها الشرعية الصحيحة، ويسوق عليها النصوص ويستشهد لها بما أثر من تراث سلفي، ويبين مواقف الفئات المخالفة وأدلتهم عليها، ثم ينقدها [١] .

* **دراسة الأشخاص** : خاصة الشخصيات ذات الأثر في حياة المسلمين؛ حيث يتتبع تطورها الفكري والمؤثرات الاجتماعية والفكرية التي شكلتها، والأيديولوجيا التي سخَّرت هذه الشخصية جهدها العلمي والفكري لخدمتها، ثم ينقد عطاء هذه الشخصية من جهة ، والشخصية نفسها من جهة أخرى.

لقد درس شخصيات اعتزالية وأشعرية وفلسفية وصوفية كثيرة، ويمكن ـ هنا ـ ذكر فقرات موجزة عن موقفه من أبي حامد الغزالي :

عاش أبو حامد الغزالي في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري (٤٥٠-٥٠٥) ؛ أي قبل ابن تيمية بأقل من قرنين، وقد تمتع بثقافة واسعة وأسهم في ميادين الفكر المختلفة: الفقه وأصوله، وعلم الكلام والفلسفة، والتصوف، وفي الوقت ذاته تأثر بما في هذه الميادين خاصة الفلسفة والتصوف، وقد اكتسب شهرة واسعة في زمانه وبعده، وما يزال، وانقسم الناس حياله إلى فريقين متناقضين :

---

(١) انظر مثلاً: درء تعارض العقل والنقل الجزء الثامن؛ حيث ساق النصوص من أكثر من عشرين كتاباً تؤكد مسألة «أفعال الله الاختيارية»، ثم أقوال المخالفين كالجويني والرازي وغيرهما، ثم نقدها.

مُعظّم وآخذ بمنهجه، ومُنتقد مضلل ، وربما مكفر .

جاء شيخ الإسلام ابن تيمية، فدرس هذه الشخصية من حيث مكوناتها وعناصرها المعرفية، ومواقفها الأيديولوجية.

يقول مفصلاً مصادر الغزالي الفكرية: «وأبو حامد مادته الكلامية من كلام شيخه (أبي المعالي الجويني) في الإرشاد والشامل ونحوهما، مضموماً إلى ما تلقاه من القاضي أبي بكر الباقلاني، لكنه في أصول الفقه سلك في الغالب مذهب ابن الباقلاني؛ مذهب الواقفة وتصويب المجتهدين ونحو ذلك، وضم إلى ذلك ما أخذه من كلام أبي زيد الدبوسي «حنفي أصولي فقيه»، وغيره في القياس ونحوه، وأما في الكلام فطريقته طريقة شيخه دون القاضي أبي بكر، وشيخه في أصول الفقه: يميل إلى مذهب الشافعي وطريقة الفقهاء، والتي هي أصوب من طريقة الواقفة.

ومادة أبي حامد في الفلسفة عن كلام ابن سينا؛ ولهذا يقال: أبو حامد أمرضه الشفاء [اسم كتاب لابن سينا]. ومن كلام أصحاب رسائل إخوان الصفا، ورسائل أبي حيان التوحيدي ونحو ذلك، وأما في التصوف وهو أجلُّ علومه وبه نبل، فأكثر مادته من كلام الشيخ أبي طالب المكي الذي يذكره في المنجيات؛ في الصبر والشكر والرجاء والخوف والمحبة والإخلاص، فإن عامته مأخوذ من كلام أبي طالب المكي، لكن كان أبو طالب أشد وأعلى.

وما يذكره في ربع المهلكات، فأخذ غالبه من كلام الحارث المحاسبي في الرعاية، كالذي يذكره في ذم الحسد والعجب والفخر والرياء والكبر ونحو ذلك»[1].

---

(١) بغية المرتاد ـ ابن تيمية ـ تحقيق موسى الدويش، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠.

ثم ذكر ابن تيمية آثار هذه المصادر على شخصية الغزالي ، حتى بدت شخصيته متناقضة تكفر الفلاسفة ، وغلاة المتصوفة في أمور ، ثم تقول بها .

ويقول : إنه أسهم في توطين الفلسفة والتصوف ، ودمجهما في الإسلام بعد أن كانا يبدوان منفصلين عنه ، وذلك «باستخدامه العبارات الإسلامية النبوية في التعبير عن مقاصد الفلاسفة» . ويرى ابن تيمية أن نظرية الغزالي في تفسيره لآية النور «كالعنصر لمذهب الاتحادية القائلين بوحدة الوجود» [١] ، أي أنها الأصل الذي بنى عليه فلاسفة التصوف بعد ذلك ، تصويرهم عقيدة وحدة الوجود على أنها مستمدة من الإسلام .

كما كشف أنه يبني كتبه أحياناً على أحاديث باطلة ، كحديث العقل «أول ما خلق الله العقل . . . إلخ» .

وأن ضعفه في العلم بالنصوص أوقعه في ضعف علمي ، فيما يتعلق بالشرعيات بالذات ؛ حتى ينكر أشياء ثابتة في القرآن ، وقد اعترف هو على نفسه «بأنه مزجى البضاعة في الحديث» .

ويقول عنه : «أبو حامد في علم المعاملة والأمر والنهي كلامه من جنس كلام أمثاله من أهل التصوف والفقه ، وأما ما سماه (علم المكاشفة) فكلامه فيه ألوان فتارة يذكره بصوت أهل الفلسفة ، وتارة يذكره بصوت الجهمية ، وتارة بصوت هو من تصويت أهل الحديث والمعرفة ، وتارة يطعن على هؤلاء ، وتارة يذكر ما هو غير ذلك» [٢] .

أما كتابه «تهافت الفلاسفة» ، فعلى الرغم من نقده لبعض مسائله ، فإنه

(١) المصدر السابق ١٩٨ .
(٢) المصدر السابق ٢١٧ .

يستخدم مواد أخرى منه في نقض الرؤى المخالفة، ويبين أنه قد أحسن في هذه النقطة أو تلك [١].

وأما كتابه الشهير «إحياء علوم الدين »، فإنه يقول بعد رده إلى مصادره التي سبق ذكرها، وهي «قوت القلوب» لأبي طالب المكي، و«الرعاية» للمحاسبي: «والإحياء فيه فوائد كثيرة، لكن فيه مواد مذمومة، فإن فيه مواد فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد، فإذا ذكر معارف الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدواً للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين.

وفيه أحاديث وآثار ضعيفة، بل موضوعة كثيرة، وفيه أشياء من أغاليط الصوفية وترهاتهم.

وفيه مع ذلك من كلام المشايخ العارفين المستقيمين في أعمال القلوب الموافق للكتاب والسنة، ومن غير ذلك من العبادات والأديان ما هو موافق للكتاب والسنة ما هو أكثر مما يرد منه» [٢].

أما كتبه التي يتشكك في نسبتها إليه بعض الناس، مثل: مشكاة الأنوار والمضنون به على غير أهله، فإن ابن تيمية يرى أنها له؛ لأن مادتها العلمية هي الموجودة في كتبه الآخرى الثابتة له ومع ذلك، فإنه ينقدها لذاتها لكشف ما فيها من حق وباطل. يقول عن مشكاة الأنوار: « روي أنه رجع عن ذلك كله، ومن الناس من يطعن في إضافة هذه الكتب إليه، والمقصود التنبيه على ما في هذه الكتب المخالفة للكتاب والسنة من الضلال؛ لئلا يغتر بها وبنسبتها إلى المعظمين

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/ ١٥٦ .

(٢) مجموع الفتاوى ١٠/ ٥٥٢ .

أقوام جهال»[١].

أما شخصيته: فإن ابن تيمية يعترف بذكاء الغزالي، ويرى أكبر عيوبه جهله بالنصوص الشرعية الذي اعترف به؛ حيث يسوق نصوصًا لا للكيد للإسلام وإنما لتصوره صحتها... «ولهذا يذكر في كتبه الأحاديث والآثار الموضوعة والمكذوبة ما لو علم أنها موضوعة لم يذكرها»[٢].

ويقول عنه: إنه كان طالباً للحق وجريئاً في الوقت نفسه، مما جعله يقتحم مختلف الميادين وتؤثر عليه فكرياً ونفسيًا، ولكنه في آخر عمره أدرك أن العقل البشري في مجال العلم الإلهي سلاح مفلول ما لم يستمد من المصدر الصحيح، وهو الوحي سواء تزيا هذا العقل بزي فلسفة تأملية، أو مكاشفات صوفية، أو جدليات كلامية، ومن ثم عاد بعد تطوافه إلى النصوص ـ القرآن والسنة ـ يروي بها ظمأه ويشفي بها علته، حتى مات وصحيح البخاري على صدره[٣].

* من مسالك ابن تيمية في دراسة التراث **الدراسة الشمولية العرضية** لتاريخ تفاعل المسلمين مع الإسلام، والمؤثرات الطارئة عليهم؛ لأنه يرى أن مثل هذه الدراسة التي تستبصر الأشياء من أصولها تقوي الإيمان، وتطرد الوساوس الفكرية يقول:

«إن معرفة أصول الأشياء ومبادئها ومعرفة الدين وأصله، وأصل ما تولد فيه من أعظم العلوم نفعًا. إذ المرء ما لم يحط علماً بحقائق الأشياء التي يحتاج إليها

(١) بغية المرتاد ٢٠٢.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٤٩.

(٣) انظر: بغية المرتاد لابن تيمية، فإن نصفه تقريبًا مخصص لمناقشة الغزالي ـ كما يقول المحقق، ولا تخلو عامة كتب ابن تيمية من تحليل لكتب الغزالي وشخصيته وتقويمها.

يبقى في قلبه حسكة»[١] .

وهذا نموذج لهذا النوع من الدراسة لسيرورة التراث الإسلامي في عصوره الأولى ـ باختصار شديد ـ .

يقول ابن تيمية : «الدين أول ما يبنى من أصول ويكمل بفروعه، كما أنزل الله بمكة أصوله من التوحيد والأمثال التي هي المقاييس العقلية والقصص والوعد والوعيد، ثم أنزل بالمدينة ـ لما صار له قوة ـ فروعه الظاهرة من الجمعة والجماعة والأذان والإقامة والجهاد والصيام وتحريم الخمر والزنا والميسر، وغير ذلك من واجباته ومحرماته . . فأصوله تمد فروعه وتثبتها، وفروعه تكمل أصوله وتحفظها، فإذا وقع فيه نقص ظاهر، فإنما يقع ابتداء من جهة فروعه؛ ولهذا قال ﷺ: «أول ما تفقدون من دينكم الأمانة، وآخر ما تفقدون من دينكم الصلاة » .

واعلم أن عامة البدع المتعلقة بالعلوم والعبادات . . إنما وقع في الأمة في أواخر خلافة الخلفاء الراشدين، كما أخبر به النبي ﷺ ، حيث قال : « من يعش منكم بعدي، فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»، فلما ذهبت دولة الخلفاء الراشدين، وصار ملكاً ظهر النقص في الأمراء، فلا بد أن يظهر في أهل العلم والدين، فحدث في آخر خلافة علي . بدعتا الخوارج والرافضة؛ إذ هي متعلقة بالإمامة والخلافة، وتوابع ذلك من الأعمال والأحكام الشرعية .

وكان مُلك معاوية مُلكاً ورحمة، فلما ذهب معاوية رحمة الله عليه، وجاءت إمرة يزيد وجرت فيها فتنة قتل الحسين بالعراق، وفتنة أهل الحرة بالمدينة،

(١) مجموع الفتاوى ١٠/ ٣٦٨.

وحصروا مكة لما قام عبد الله بن الزبير.

ثم مات يزيد وتفرقت الأمة: ابن الزبير بالحجاز، وبنو الحكم بالشام، ووثب المختار بن أبي عبيد وغيره بالعراق، وذلك في أواخر عصر الصحابة، وقد بقي فيهم مثل: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وأبو سعيد الخدري، وغيرهم.

حدثت «بدعة» «القدرية والمرجئة» فردَّها بقايا الصحابة، كابن عباس، وابن عمر، وجابر، وواثلة بن الأسقع وغيرهم رضي الله عنهم، مع ما كانوا يردُّونه، وغيرهم من بدعة الخوارج والروافض.

وعامة ما كانت القدرية إذ ذاك يتكلمون فيه أعمال العباد، كما يتكلم فيها المرجئة، فصار كلامهم في الطاعة والمعصية والمؤمن والفاسق، ونحو ذلك من مسائل «الأسماء والأحكام» و«الوعد والوعيد»، ولم يتكلموا بعد في ربهم وصفاته، إلا في أواخر عهد صغار التابعين، وفي أواخر الدولة الأموية حين شرع القرن الثالث وانقرض أكثر تابعي التابعين.

فإن الاعتبار بالقرون الثلاثة بجمهور أهل القرن وهم وسطه، وجمهور الصحابة انقرضوا بخلافة الخلفاء الأربعة، حتى إنه لم يكن بقي من أهل بدر إلا نفر قليل، وجمهور التابعين بإحسان انقرضوا في أواخر عصر أصاغر الصحابة في إمارة ابن الزبير وعبد الملك، وجمهور تابعي التابعين انقرضوا في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية، وصار في ولاة الأمور كثير من الأعاجم، وخرج الكثير من الأمر عن ولاية العرب، وعربت بعض الكتب العجمية من كتب الفرس والهند والروم، وظهر ما قاله النبي ﷺ.. «ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل ولا يستشهد ويحلف ولا يستحلف».

حدث ثلاثة أشياء: «الرأي» و«الكلام» و«التصوف».

وحدث التجهم، وهونفي الصفات وبإزائه التمثيل، فكان جمهور الرأي من الكوفة؛ إذ هو غالب على أهلها مع ما كان فيهم من التشيع الفاحش، وكثرة الكذب في الرواية مع أن في خيار أهلها من الصدق والعلم والسنة والفقه والعبادة أمر عظيم، لكن الغرض أن فيها نشأ كثرة الكذب في الراوية، وكثرة الآراء في الفقه والتشيع في الأصول، وكان جمهور الكلام والتصوف في البصرة.

فإنه بعد موت الحسن وابن سيرين بقليل، ظهر عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء ومن اتبعهما من أهل الكلام والاعتزال.

وظهر أحمد بن علي الجهمي الذي صحب عبد الواحد بن زيد، وعبد الواحد صحب الحسن البصري، ومن اتبعه من المتصوفة، وبنى دويرة للصوفية هي أول ما بني في الإسلام، وكان عبد الرحمن بن مهدي وغيره يسمونهم «الفقرية»، وكانوا يجتمعون في دويرة لهم.

وصار لهؤلاء من الكلام المحدث طريق يتدينون به مع تمسكهم بغالب الدين.

ولهؤلاء من التعبد المحدث طريق يتمسكون به مع تمسكهم بغالب التعبد المشروع، وصار لهؤلاء حال من السماع والصوت. حتى أن أحدهم يموت أو يغشى عليه.

ولهؤلاء حال في الكلام والحروف، حتى خرجوا به إلى تفكير أوقعهم في تحير.

وهؤلاء أصل أمرهم الكلام.

وهؤلاء أصل أمرهم الإرادة.

وهؤلاء يقصدون «بالكلام» التوحيد، ويسمون نفوسهم الموحدين.

وهؤلاء يقصدون «بالإرادة» التوحيد، ويسمون نفوسهم أهل التوحيد

والتجريد.

وكان «أهل المدينة» أقرب من هؤلاء وهؤلاء في القول والعمل، إذ لم ينحرفوا انحراف الطائفتين من الكوفيين والبصريين : هوى ورواية ورأيًا وكلامًا وسماعًا ، وإن كان في بعضهم نوع انحراف، لكن هم أقرب.

وأما الشاميون، فكان غالبهم مجاهدين وأهل أعمال قلبية أقرب إلى الحال المشروع من صوفية البصريين إذ ذاك؛ ولهذا تجد كتب «الكلام والتصوف» إنما خرجت في الأصل من البصرة، فمتكلمة المعتزلة أئمتهم بصريون، مثل: أبي الهذيل العلاف، وأبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم، وأبي الحسين البصري، وكذلك متكلمة الكلابية والأشعرية كعبد الله بن سعيد بن كلاب، وأبي الحسن الأشعري وصاحبه أبي الحسن الباهلي، والقاضي أبي بكر الباقلاني وغيرهم.

وكذلك كتب «المتصوفة ومن خلط التصوف بالحديث والكلام» ككتب الحارث بن أسد المحاسبي، وأبي الحسن بن سالم، وأبي سعيد الأعرابي، وأبي طالب المكي.

وقد شرك هؤلاء من البغداديين والخراسانيين والشاميين خلق، لكن الغرض أن الأصول من ثم.

كما أن علم النبوة من الإيمان والقرآن وما يتبع ذلك من الفقه والحديث وأعمال القلوب، إنما خرجت من الأمصار التي يسكنها جمهور أصحاب رسول الله ﷺ ،وهي الحرَمان، والعراقان ،والشام ؛ والمدينة، ومكة، والكوفة، والبصرة وسائر الأمصار تبع.

فالقراء السبعة من هذه الأمصار، وكذلك أئمة أهل الحديث، وأثبتهم أهل المدينة، كالزهري ومالك، وأهل البصرة كقتادة وشعبة ويحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي.

وأهل الكوفة فيهم الصادق والكاذب.

وأهل الشام لم يكن فيهم كثير كاذب، ولا أئمة كبار في القراءة والحديث، وكذلك أئمة الفقهاء، فمالك عالم أهل المدينة، والثوري وأبو حنيفة وغيرهما من أهل الكوفة، وابن جريج وغيره من أهل مكة، وحماد بن سلمة وحماد بن زيد من أهل البصرة، والأوزاعي وطبقته بالشام، وقد قيل: إن مالكًا إنما احتذى موطأه على كتاب حماد بن سلمة، وقيل: إن كتاب ابن جريج قبل ذلك.

ثم الشافعي، وإن كان أصله مكيًا، فإنه تفقه على طريقة أهل الحديث غير متقيد بمصره. وكذلك الإمام أحمد، وإن كان أجداده بصريين، فإنه تفقه على طريقة أهل الحديث غير متقيد بالبصريين ولا غيرهم، كما أن عبد الله بن المبارك وإسحاق بن إبراهيم، ومحمد بن إسماعيل البخاري، وغيرهم من الخراسانيين، وكذلك أئمة الزهاد والعباد من هذه الأمصار..

فالعلم المشروع، والنسك المشروع مأخوذ عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأما من جاء بعدهم، فلا ينبغي أن يجعل أصلاً، وإن كان صاحبه معذوراً بل مأجوراً لاجتهاد أو تقليد».

ويواصل ابن تيمية تتبعه لمسيرة الحركة العلمية، ليقول بعد ذلك:

«ثم المتقدمون الذين وضعوا طرق الرأي والكلام والتصوف، وغير ذلك كانوا يخلطون ذلك بأصول من الكتاب والسنة والآثار.

فأما المتأخرون: فكثير منهم جرد ما وضعه المتقدمون، مثل من صنف في الكلام من المتأخرين، فلم يذكر إلا الأصول المبتدعة وأعرض عن الكتاب والسنة، وجعلهما إما فرعين، أو آمن بهما مجملاً، أو خرج به الأمر إلى نوع من الزندقة.

وكذلك من صنف في «الرأي»، فلم يذكر إلا رأي متبوعه وأصحابه،

وأعرض عن الكتاب والسنة، ووزن ما جاء به الكتاب والسنة على رأي متبوعه، ككثير من أتباع أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم.

وكذلك من صنف في التصوف والزهد جعل الأصل ما روي عن متأخري الزهاد، وأعرض عن طريق الصحابة والتابعين، كما فعل صاحب الرسالة أبو القاسم القشيري وغيره»[١].

ويرى ابن تيمية من تتبعه لسير الحركة العلمية، أنها تسير في تراجع حتى انتهت في العصور المتأخرة إلى وضع متردٍ على أيدي أناس «لم يتحروا متابعة المتقدمين وسلوك سبيلهم، ولا لهم خبرةٌ بأقوالهم وأفعالهم؛ بل في كثير مما يتكلمون به لا يعرفون طريق الصحابة والتابعين... لا يعلمون إلا قولهم وقول من ينازعهم من الطوائف الأخرى، ولا يعرفون ما قال السلف في المسائل التي يدرسونها ألبتة»[٢].

وهكذا يبدو تاريخ العلم لدى المسلمين، واضح المبدأ، مشرق الانطلاقة، متعرضًا في سيره للمؤثرات الكثيرة التي أربكت سيره، وحادت به يمينًا ويساراً، ومع ذلك فهو قابل للتقويم مهيأ بالتجديد الصحيح أن يعود إليه إشراقه، وأن يرتفع المسلمون بانطلاقته نحو سبق حضاري جديد، وهكذا قام بحركته التجديدية السلفية.

* * *

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥٤، ٣١٧.

(٢) انظر: مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ١٩ رسالة الفرقان بين الحق والباطل وانظر: الفكر التربوي عند ابن تيمية ـ ماجد عرسان ١٨١.



المحور الثالث:

قضايا الوجود في الفكر المعاصر والموقف السلفي منها

- قــضــيــة التطــور.
- قــضــيــة القــيــم.
- قضية الإنسانيــة.



مدخل في تعريف الوجود

الفعل الماضي وَجَد يدل على حصول شيء أو تحصيله، هذا الشيء الحاصل أو المتحصَّل عليه، قد يكون ماديًا كما تقول: وجدتُ سيارتي، وقد يكون معنويًا، كما إذا قلت بعد بحثك في مسألة علمية: وجدت حلها.

وقد استخدمه العرب في مفهومات محددة:

فقالوا: وجد فلان يجد وَجْداً: إذا حزن.

ووجد عليه موجدة: غضب.

ووجد به وجدًا: أحبه[(١)].

وبمفهوم التحصيل جاء في القرآن الكريم، مثل قوله سبحانه: ﴿ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ ﴾ [النمل: ٢٤][(٢)].

ويبدو أن الوجود من الألفاظ التي لا تزيدها التعريفات إلا غموضًا، فإنه على الرغم من تفلته من أن يصطاد بتعريف محدد له، إلا أنه واضح لدى كل إنسان، حتى قال أبو البركات البغدادي: «الوجود أظهر من كل ظاهر وأخفى من كل خفي.. لأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده، وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل، فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود... وكذلك الزمان يشعر به كل إنسان أو أكثر الناس جملة، وإن لم يعرف جوهر الزمان وماهيته»[(٣)].

والوجود في الفلسفة أحد مباحثها الثلاثة:

---

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور ٣/ ٤٤٥.

(٢) انظر: المفردات في غريب القرآن للأصفهاني ٥١٣. حيث بين أن هذا الحكم من الهدهد تمثل في تحصيل كامل «فقد كان منه مشاهدة بالبصر واعتبار لحالها بالبصيرة».

(٣) موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي ١/ ٦٢٦.

- الوجود.
- والمعرفة.
- والقيم.

وكان موضوعه مقصوراً في الفلسفة القديمة على المبادئ العليا المجردة عن التشكلات ؛ أي أنها مبادئ غير قائمة في نطاق الإدراك الحسي، لكنها قابلة للإدراك العقلي، من خلال التأمل والحدس، ومن أبرز قضاياه قضية التطور والثبات التي بها بدأت مباحث الوجود في الفلسفة قبل «برمنيدس الإيلي» في القرن الخامس قبل الميلاد، الذي جاء فناقض مقولة «هيراقليطس» : إن كل شيء في سيلان دائم ليقول : (إن الوجود ثابت دائم، إذ لأي شيء يتغير؟ أليس إلى وجود؟).

ولأن من قضايا الوجود، قضية البحث في أصل أو أصول الأشياء فيما وراء الطبيعة، فقد سميت بالميتافيزيقا «ما وراء الطبيعة»، ولهذا سمى الكندي «الميتافيزيقيا» بعلم الربوبية، وسماها ابن سينا «العلم الإلهي»[١]. بحكم أن قضية وجود الله وصفاته، من أهم مباحثها خاصة لدى الفلاسفة المنتسبين للإسلام.

وفي العصر الحديث «بدأت - كما يقول عبدالرحمن بدوي - فكرة الوجود ترتبط بالشيء المجسم الطبيعي»[٢].

وفلسفة الوجود، تطلق على فلسفة «ياسبرز» التي تبحث في الوجود الإنساني، وتوضح الأسباب والعوامل المؤثرة فيه[٣].

والوجودية - كما لدى سارتر - فلسفة تهتم بالمقابلة بين الماهية والوجود

---

(١) انظر : أسس الفلسفة، توفيق الطويل ٢٣٤.
(٢) موسوعة الفلسفة - عبدالرحمن بدوي ٢/ ٦٢٦.
(٣) المعجم الفلسفي - جميل صليبا ٢/ ٥٦٢.

المجرد منها ، فهي تنظر إلى الإنسان بصفته وجوداً لا ماهية له في الأصل ، ومن ثم فله أن يشكل ماهيته من خلال خصائص وجوده بما فيه من غرائز وطموح ، ونحو ذلك[١] .

والمذاهب التي بحث أتباعها في الوجود من حيث أصله ، لم تقف عند هذا الأصل سواء تلك التي جعلته مادة ، أوروحًا ، أو قالت بتعدد عناصره التي تكوَّن منها ، وإنما تجاوزت ذلك إلى التركيز على الجوانب الواقعية المنبثقة من موقفها الوجودي ـ اتساقًا مع المنطق الحديث الذي يفضل هذه الجوانب على المباحث الميتافيزيقية في الوجود ، بل ويجعل الاهتمام بهذه الجوانب العملية ، بديلاً للبحوث الفلسفية النظرية التي يصفها بالعقم .

وتتمثل هذه الجوانب العملية في النظر إلى الطبيعة الإنسانية ، وتحليل عناصرها المادية والفكرية ، وما يتشكل به وجود هذه الطبيعة من قيم ، وإنسانية ونحو ذلك ، من قضايا الوجود الكبرى ، وحسبك التأمل في فلسفات الماركسية ، والوضعية والوجودية ومواقفها من طبيعة الإنسان وقيمه وحضارته .

وكما سبق في المقدمة ، سنتناول في هذا البحث أبرز قضايا الوجود الحية في عصرنا ـ حسب ما نرى ـ في ميادينه الفكرية ، والفلسفية ، والاجتماعية ، ومعارفه التجريبية ، وهي قضايا :

- **التطور .**
- **والقيم .**
- **والإنسانية .**

* * * *

---

(١) المعجم الفلسفي ـ مجمع اللغة العربية بمصر ٢١١ .



قضية التطور



على الرغم من أن القضايا التي أثَّـرت في الفكر البشري ـ في هذا العصر ـ وبالذات عند المسلمين ، كثيرة متنوعة ، إلا أن قضية «التطور» تمثل القضية الكبرى المؤثرة والخطيرة في فكر المسلمين، بما أخذته من مفهوم عام من جهة، وبما نالته من زخم رفعها إلى مستوى الحقيقة ـ بل والحقيقة الحتمية ـ في الثقافة الغربية المعاصرة ، مما جعل الحياة الإسلامية ـ وفي المجال الفكري بالذات ـ ينفعل بها ويقرأ رجالُه الثقافةَ الغربية من خلالها ، وينظرون إلى ثقافة أمتهم من زاويتها ، مما أوجد انفعالاً لدى المفكرين الإسلاميين تجاهها قبولاً لها أو مضادة .

يقول زكي نجيب محمود : «إن الثقافة الغربية تحوي ملايين الجزئيات ، ولكنا إذا حللناها إلى جذر واحد ينبث منه هذا الشتات ، فإنا نقع على مفتاح هذه الثقافة .

فما هي نقطة البدء العميقة الدفينة تحت الأرض التي نبتت منها شجرة الثقافة العصرية؟

هي فكرة التطور . . . ؟

إن حقيقة كل شيء في هذا الوجود هي تاريخه ، هذا ما وراء فكرة التطور والانتقال من طور إلى طور»[1] .

ويقول محمد قطب في مفتتح كتابه(التطور والثبات في حياة البشرية) : «هذا العصر هو عصر التطور، كل شيء فيه يتطور .

الأفكار والعقائد . . القيم والمفاهيم . . الأخلاق والتقاليد ـ الصور المادية للحياة ، المسكن ، والملبس ، والمأكل ، وسائل المواصلات، والإعلام ، الحرب

---

(١) الفكر العربي والتحديات المعاصرة ـ زكي نجيب محمود ص ٢١٦ ، من محاضرات الموسم الثقافي الثاني للمجمع الثقافي في أبو ظبي .

والسلم . . . الآلة . . . الإنسان .

ولا يمر يوم ، ولا تمر ساعة ، بل ولا تمر لحظة ، لا يذكر فيها لفظ التطور من أقصى الأرض إلى أقصاها الآخر ، في الغرب المتحضر والشرق المتأخر ، في كل مكان»[(١)] .

- **فما هو التطور ؟**
- **وما نظرياته ؟**
- **وما صلته بالدين ؟**
- **وما موقف السلفية إزاءه ؟**

التعريف :

ذكر ابن منظور في (لسان العرب) مادتين هما : طور وطير ، وقال : الطور التارة ، تقول : طوراً بعد طور ، أي تارة بعد تارة ، وجمع الطور : أطوار ، وهو الحالات المختلفة . . . والطور والطُّوار ، ما كان بحذاء الشيء ، والطور أيضاً الحد بين الشيئين .

ـ وطار حول الشيء ، حامَ .

ـ والطيران حركة ذي الجناح في الهواء بجناحه» . ثم ذكر الطيْر والطائر ، والمطارة ، والتطاير ، والطيرة ، والتطيرِّ ، والاستطارة . . .[(٢)] .

ولم يذكر التطور ولا الفعل تطوَّر ، ومثله ابن فارس ـ قبله ـ الذي بين أن : «الطاء والواو والراء أصل صحيح يدل على معنى واحد ، وهو الامتداد في شيء من مكان أو زمان ، من ذلك طوار الدار ، وهو الذي يمتد معها من فنائها ، ولذلك يقال : عدا طوره ، أي جاز الحد الذي هو له من داره ، ثم استعير ذلك في

---

(١) التطور والثبات في حياة البشرية ـ محمد قطب ص ١٥ .

(٢) لسان العرب ٤/ مادة طور وطير .

كل شيء يتعدى»[١] .

فكأن العرب لم تستعمل فعل الانتقال من طور إلى آخر «تطوَّر» ، وإنما استعملت : عدا طورَه لهذا الانتقال .

لكن مجمع اللغة العربية اشتق فعلين من هذه المادة هما :

«ـ طوَّر بمعنى حوّل من طور إلى طور .

ـ وتطوّر أي تحول من طور إلى طور »[٢] .

ثم اشتق مصدرين هما : التطوير والتطوّر[٣] .

فالتطوّر إذن هو التحول من حال إلى حال مطلقًا .

وفي القرآن الكريم ، جاء قوله سبحانه في سورة نوح : ﴿ **وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا** ﴾ [نوح : ١٤] قال الراغب : «قيل : إشارة إلى نحو قوله سبحانه : ﴿ **فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ** ﴾ [الحج : ٥]، وقيل : إشارة إلى نحو قوله : ﴿ **وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ** ﴾ [الروم : ٢٢] ، أي مختلفين في الخلق والخلق»[٤] .

وفي الفلسفة الحديثة للتطور عدة معان :

● فيطلق على النمو ، كنمو الجنين نطفة ، فعلقة ، فمضغة . . . إلخ .

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٣/ ٤٣٠ .

(٢) المعجم الوسيط ـ مجمع اللغة العربية ٢/ ٥٧٥ .

(٣) انظر : المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ١/ ٢٩٣ .

(٤) المفردات في غريب القرآن ٣٠٩ .

وفي سورة الانشقاق جاء قوله سبحانه : ﴿ **لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ** ﴾ [الانشقاق : ١٩] . قال الراغب : أي يترقى منزلاً عن منزل ، وذلك إشارة إلى أحوال الإنسان في الدنيا من تراب ، ثم من نطفة وأحواله في الآخرة نشراً وبعثًا وحسابًا . . . إلخ . المفردات ٣٠١ .

- ويطلق على التبدل التدريجي البطيء بتأثير الظروف الخارجية.
- كما يطلق على التبدل الموجه إلى غاية محددة على مراحل متعاقبة.
- ويطلق على الانتقال من البسيط إلى المركب، ومن المتجانس إلى غير المتجانس[١].

وفي المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بمصر: «التطور نموٌّ بطيء متدرج، يؤدي إلى تحولات منظمة ومتلاحقة تمر بمراحل مختلفة، يؤذن سابقها بلاحقها كتطور الأفكار والأخلاق والعادات»[٢].

وهذه التعريفات، وعامة التعريفات المعاصرة للتطور ـ في الفكر العربي ـ مستمدة من المفاهيم الغربية للكلمة المقابلة لها، وهي «Evolution» في الإنجليزية، والفرنسية، وأمثالها في اللغات الأخرى.

ولهذا تتعدد التعريفات، وقد تضيق ـ فتحصر التطور في مجال معين كالإنسان ـ أو توسع، والذي يعنينا هنا هو التطور بصفته قضية، بل مذهبًا معاصراً، وهو: «الذي يعتمد فكرة التطور ويؤيد الصيرورة، والتحول، ويذهب إلى أن القانون العام لنمو الكائنات يتلخص في تنوع وتكامل مستمرين»[٣].

التطور والتقدم:

وفق المعنى اللغوي للطور والأطوار، فإن الانتقال من طور إلى آخر مطلق من الحكم؛ أي أنه قد يكون من سيئ إلى حسن، أو العكس، أو من وضع إلى وضع مساوٍ له.

(١) انظر: المعجم الفلسفي جميل صليبا ١/ ٢٩٤.
(٢) المعجم الفلسفي ـ مجمع اللغة العربية ٤٧.
(٣) المصدر السابق، ١٧٥.

وهذا ما يؤكده المعرّفون للتطور ؛ حيث «لا يتضمن التطور في ذاته فكرة التقدم أو التأخر»[١] .

لكن هذا النفي محل شك؛ فإن مفهوم التطور في عصرنا ، قد ارتبط بفكرة الارتقاء إلى الأفضل ، فصار التطور يعني تقدمًا .

ولعل هذا التأكيد للنفي دليل على الشعور ، بضغط هذا الارتباط ، بل إن جميل صليبا يقول : «إن أكثر العلماء يقولون اليوم إن معنى التطور يتضمن معنى الارتقاء»[٢] .

ومع قوله : إن كون التطور يعني مجرد التبدل لا يتضمن معنى الارتقاء ، نجده عند ذكره لفظة (التكور) التي يجعلها مقابلة للتطور يقول : « إنها تطلق في اصطلاحنا على الرجوع إلى الأصول ، أو على الانحطاط والتأخر والفساد والانحلال والبلى . . »[٣] .

وبهذا الارتباط يجري تداول هذه اللفظة في مجال الفكر والإعلام والصحافة ، ومن ثم في خطاب عامة الناس .

فإذا قيل : تطور المجتمع الفلاني ، فإن ما يقوم في أذهان السامعين هو أنه انتقل من وضع إلى وضع أفضل وأرقى منه .

ولهذا نجد أن لفظة «التطور» مرادفة ـ في فكرنا المعاصر ـ للفظتي : التقدم والارتقاء ، أكثر مما هي مرادفة للفظتي التحوّل أو التغيّر .

فكرة التطور قبل العصر الحديث:

التغير من حال إلى حال في الكون ، وفي الحياة الإنسانية ، أمر يدركه

---

(١) المعجم الفلسفي ـ مجمع اللغة العربية ٤٧ .
(٢) المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ١/ ٢٩٤ .
(٣) المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ١/ ٢٩٤ .

الإنسان بحدسه المباشر ، ويتفاعل معه مستثمراً إيجابياته متوقياً آثاره الضارة .

ولقد انتهى بعض الفلاسفة السابقين ، من تأمله في هذا التغير المتنوع المتتابع ، إلى أن الوجود كله في سيلان دائم وأنه لاثبات لشيء أبدًا ، وتذكر هنا كلمة هيراقليطس : «إنك لا تعبر النهر الواحد مرتين»(١) . وهو نفس التصور الذي تقول به فلسفة الصيرورة عند هنري برجسون ، الذي يرى الأشياء في انتقال مستمر متواصل ، وأننا في حركة دائبة لا تقف ؛ حتى إن حقيقة الوجود هي الصيرورة المستمرة الدائمة ، ولهذا توصف فلسفته بالصيرورة(٢) .

وحينما نزل القرآن على الرسول ﷺ ، نبه في بنائه للعقل الإنساني المسلم ، إلى ظاهرة التغير والتطور السائدة في الكون والحياة البشرية ﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا** ﴾ [الفرقان : ٤٥]، ﴿ **إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (١٤٠)** ﴾ [آل عمران : ١٤٠] .

موجهًا المسلم إلى الارتباط بخالق الأشياء ومجري تغيراتها سبحانه وتعالى من جهة ، وموجهاً إياه من جهة أخرى ، إلى التأمل في السنن التي خلقها سبحانه ، لتكون الأساس الذي تجري التغيرات وفقه ، وأنها ليست تغيرات عشوائية ، بل وراءها حكمة الله ومشيئته ، وقد يدرك الإنسان شيئاً من هذه الحكمة أو تخفى عليه ، ولكن المسلم يوقن بانطوائها على الحكمة أدرك أو لم يدرك .

كما نبهه إلى الحركة المطردة في الكون ، الجارية وفق سنة السببية التي يتبع فيها حدث حدثًا سبقه بصفته علة حدوثه ﴿ **أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ** ﴾ [النور : ٤٣] .

---

(١) مسائل فلسفية ، زكي نجيب محمود ، وآخرون ١٧ .

(٢) انظر : التطور الخالق ـ هنري برجسون ، ترجمة محمد قاسم ١٢ ، وهنري برجسون ـ أندريه كريسون ٨٧ .

وإذا استثنينا نظرة هيراقليطس، ومن أخذ بها من فلاسفة لم يبرزوا كتيار مؤثر، وهي التي لا ترى في الوجود سوى التغير المتواصل، فإن سائر البشرية على الرغم من إدراكها للتطور في الأشياء ـ كونيةً وإنسانية ـ كانت تدرك بفطرتها أولاً، ثم بتجاربها ثانيًا، أن بإزاء هذا التطور ثباتاً في الوجود وأنه الأصل الذي يدور حوله التغير والتطور، ومن هنا كان بحثها عن الثوابت من خلال نظرها في التغيرات والمتغيرات، كما في دراستها للأحداث تلمسًا للسنن أو القوانين التي كانت سببًا فيها.

وكان العالم الإسلامي في عصور ازدهاره، بسبب أخذه بتوجيه الوحي الإلهي، قد بلغ القمة في نشاطه العلمي والحضاري في هذا الجانب الذي لم يقف عند حدود التفاعل الجزئي مع الثوابت والمتغيرات، وإنما صنع مناهج لحركة الفكر، ومن ثم لمسلك الحياة سواء فيما يتعلق بالتعاليم الشرعية وتطبيقها على الواقع البشري، أو فيما يتعلق بعناصر الكون، أو بالتاريخ والاجتماع البشريين.

وكان في هذا الوقت وما بعده يسود منطق آخر في المجتمع الأوروبي وبتوجيه الدين أيضًا؛ هذا المنطق هو تركيز الثبات في الفكر والحركة بصفته المنطق الحق، وعدّ التغيير أو التغير خروجًا عن الحق، وقد ساعد الوضع الاقتصادي والاجتماعي الراكد في تأكيد هذا المنطق؛ حيث عاشت أوروبا قرونًا كل شيء فيها ثابت، العبيد، السادة، الإقطاعيون، رجال الدين بسطوتهم، كلٌ في مكانه يرثه من بعده جاريًا على سنته «والحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية والروحية، تسير على نفس الوتيرة منذ عهود يتصورها الفرد امتداداً أزليًا ثابتًا في الماضي، ويراها في الحاضر ثابتة، فيتخيل لها كذلك ثباتًا أبديًا فيما يقبل من التاريخ.

وفي ظل هذا المفهوم الثابت، تثبت الأفكار والقيم والأخلاق والتقاليد، ويشمل ذلك كله من الخارج إطار الدين، فيحكم الصورة الثابتة ويزيد

في تثبيت المفهوم.

والجهل والأساطير والخرافة تزيد من عنصر الثبات»[١].

في هذا الركود الشامل بدأت حركة تدب، حركة عقول تفكر، ولأنه لامجال للحركة الفكرية داخل الإطار الديني، فقد كانت الحركة خارجه، وقد تمثلت في مجموعة من المفكرين الذين وصفوا بالأحرار وبالتنويريين، ونحوها من التسميات التي لها ارتباط عكسي بالكنيسة وموقفها الديني، ولقد رفضت الكنيسة هذه الحركة التغييرية ووقفت منها موقفًا صلباً، ولكن الحركة تواصلت وعظمت، وأثمرت تغييراً فكريًا وحياتيًا في أوروبا فيما عرف بعصر النهضة.

(١) التطور والثبات في حياة البشرية، محمد قطب، ١٥.

قضية التطور في العصر الحديث

لئن كانت الحركة التغييرية في بداية عصر النهضة الأوروبية في مجال الدراسات الكونية ، والفنون ، والسياسة ، وغيرها من المجالات، تمثل نسفًا لمبدأ الثبات الذي رسخته الكنيسة، وإشاعةً لروح الحركة والتغير، واستثمار العقل البشري والإمكانات الكونية للانتقال من حال إلى حال أفضل ، فإن التطور لم يصبح قضية - بل قضية النهضة الأوروبية الكبرى - إلا حينما أرسيت نظرياته التي تُخضع الوجود كله لمبدأ التطور والمتمثلة بـ:

- نظرية التطور العضوي عند دارون .
- ونظرية التطور الكوني أو الاجتماعي عند سبنسر .

فمن خلال هاتين النظريتين، أصبح التطور قانونًا كونياً عامًا لا يخرج عنه شيء ، وارتبط بالتقدم، فهو تطور تصاعدي، وعليه فإن الخارج عن هذا القانون الشامل ساقط متخلف، والثابت أيا كان بتجاوز التطور له يفقد قيمته ؛ لأن البدائل الجديدة أفضل منه وأغلى، وكل هذا إمعان في الكيد للدين وثوابته التي قامت النهضة على مناوأته ومغالبته .

والآن لنتبين بإيجاز هاتين النظريتين :

أولاً : نظرية التطور العضوي :

صاحبها هو : «تشارلز دارون ، انجليزي ، ولد عام ١٨٠٩م ، لم يحقق في ميدان العلم شأوًا ، لكنه رافق رحلة بريطانية بحرية على وظيفة جامع مشاهدات ، واستمرت الرحلة خمس سنوات ، استفاد منها كثيراً - كما يقول - في التأمل والبحث في الكائنات الحية ، من خلال الآثار الحفرية، مما جعله يبحث

في الأنواع هل هي ثابتة أو متطورة.

وفي عام ١٨٥٩م، أخرج كتابه: (أصل الأنواع وتطورها بالانتخاب الطبيعي وحفظ السلالات المحبوة في التناحر على البقاء)، ثم نشر كتابه: (أصل الإنسان). توفي عام ١٨٨٢م[١].

لقد كانت الداروينية واحدة من الأحداث الكبرى في الثقافة الأوروبية الحديثة، غيَّرت في الفكر والفلسفة، والدراسات الاجتماعية، والحياة العامة تغييراً كبيراً خطيراً.

ولهذا لا تذكر الخطوط الكبرى للثقافة الغربية، ولا المؤثرات في التاريخ المعاصر، إلا وتبرز الداروينية في المقدمة، فهي النظرية التي «تسيطر على الثقافة العالمية وتصبغ عقلية المفكرين في جميع أنحاء العالم... ولم تحظ أية نظرية علمية بجدل واسع ونقاش مستمر مثلما حظيت به نظرية التطور»[٢].

تبحث النظرية الداروينية في أصل الكائنات، ونشأة الحياة على هذه الأرض، والقوانين التي تحولت هذه الكائنات من خلالها إلى ماهي عليه الآن.

كان دارون يتصور أن الكائنات تتسم بالثبات، فكل نوع من النبات أو الحيوان خلق مستقل، واستمر على صورته الأولى عبر الزمان، لكنه من خلال تأمله في بعض الحيوانات التي تظهر منها سلالات جديدة، كلابًا أو خيولاً أو حمامًا... إلخ، لم تكن موجودة من قبل، مال إلى الاعتقاد بتأثير الظروف في تغيير طبائع الحيوان من متوحش إلى مستأنس ـ مثلاً ـ ومن ثم تغيير طبيعته الخَلْقِيَّة.

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة عبدالرحمن بدوي، ١/ ٤٧٣، وكتب غيرت الفكر الإنساني، أحمد محمد الشنواني ٢٢٦.

(٢) كتب غيرت الفكر الإنساني، أحمد محمد الشنواني، ٢٢٥.

وبعد رحلته الاستكشافية، ونظره في الآثار الحفرية لأنواع مندثرة من الكائنات الحية، تبلورت لديه نظريته التي خلاصتها: «أن القول بأن كل نوع من الأنواع النباتية والحيوانية قد خلق على حدة مستقلاً عن الأنواع الأخرى، قول خاطئ من أساسه ـ وأن الحق ـ أن الأنواع ليست ثابتة، وأن الأنواع التي تنتمي إلى فصيلة واحدة أو جنس واحد، قد انحدرت مباشرة عن طريق أنواع أقدم منها وغالبًا ما تكون قد انقرضت، وأن الانتخاب الطبيعي هو العامل الأهم في حدوث هذه التغيرات التي طرأت على الأنواع، وإن لم يكن العامل الوحيد»[١].

وهكذا تقوم النظرية الداروينية على ما يلي:

١ ـ إن القول بالخلق المستقل للأنواع، خطأ محض فلا الإنسان، ولا الجمل، ولا السمك.. إلخ، وجد في الأصل بصفته نوعاً متميزاً عن المخلوقات الأخرى.

٢ ـ أن الأنواع دائمة التحول، فلا ثبات لشيء منها.

٣ ـ أن للتطور وتحول الأنواع، عوامل عدة، مثل:

* الوراثة: التي تقتضي التشابه بين الوالد والمولود.

* والتحول: الذي يعني أن التشابه بين الوالد والمولود لا يعني التماثل، فهناك تغاير جزئي يتراكم عبر الزمن؛ ليصبح تطوراً من نوع إلى نوع.

* والتوالد: يعني أن ما يولد أكثر مما يبقى.

* والتناحر: الذي يعني قيام الصراع بين الموجودات، لتحقيق البقاء.

* والانتخاب الطبيعي: ـ أو بقاء الأصلح ـ وهو أهم العوامل؛ حيث تبقى الأنواع والأعضاء التي تكون أكثر قابلية للبقاء، بينما يندثر ما لا حاجة له أو قيمة.

---

(١) المصدر السابق، ٢٣١.

في هذا الإطار ، فسر دارون وجود الأحياء منذ ظهور المادة الحية في الأجسام ، حتى الإنسان الذي يمثل قمة الكائنات الحية متسلسلاً من الكائنات الأدنى منه ، والفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكم أو الدرجة لا بالنوع ، أما العقل فهو امتداد للحس وتطور للغريزة الحيوانية .

وفي إطار تفسيره للتحولات الجارية ، ولوجود الصورة الحية الأولى ، أنكر فكرة الخلق والقول بالعناية الإلهية ، وأنكر القول بالصدفة ، واعترف أن غاية ما وصل إليه أن هذه تمثل لغزاً محيراً ، ولهذا كانت الكلمة الأخيرة عنده : إنه لا أدري ، وأن المسألة خارجة عن نطاق العقل(١) .

هذه هي نظرية التطور العضوي التي كانت أكبر ضربة وجهت للدين في العصور الحديثة ؛ حيث هدمت مرتكزاته الكبرى حينما :

* حاربت الإيمان بالله ، ودعمت الاتجاه نحو الإلحاد ، والنظر المادي للوجود .

* وقالت بعبثية الوجود ، وخلوه من الحكمة والغاية .

* وجردت الإنسان من إنسانيته ، بتحويله إلى مجرد حيوان .

ولقد كان العصر مهيئاً لظهور مثل هذه النظرية ، التي تقوم في النظر إلى الوجود والموجودات بعيداً عن مقررات الدين ، وتنتهي إلى نتائج تصادمه ، ولهذا نجد أن دارون ليس الوحيد في هذا المجال ، فقد سبقه (لامارك الفرنسي) الذي وضع نظريته التطورية عام ١٨٠٩م في كتاب «فلسفة علم الحيوان» .

وقد كان لجدِّ دارون نفسه توجهات في هذا المجال ، كذلك فإن «ألفرد رسل والاس» قد بعث إلى دارون رسالة عام ١٨٥٨م ، فيها تلخيص لنظرية التطور . . . إلخ .

---

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة ٣٥٣ ـ ٣٥٥ .

ولقد شاعت نظرية التطور ـ وإن حاربتها الكنيسة أول الأمر بشدة ـ في الوسط الفكري ؛ حيث تبناها كثير من المفكرين لا على أنها نظرية تنتظر الاختبار المؤيد أو المبطل ، وإنما على أنها حقيقة علمية ثابتة فـ «كل علماء الحياة المحترمين يقرون بأن تطور الحياة على الأرض أمر واقع» ، وصرح «هكسلي» عام ١٩٥٩م أمام ٢٥٠٠ مندوب قائلاً : «إننا نقبل كل أحداث التطور وتطور الحياة واقع وليس نظرية ، وهو أساس أفكارنا» ، حتى إن فريقًا كبيرًا من علماء الدين الغربيين ، انساقوا مع موجة التأييد لنظرية التطور العضوي ، ففي عام ١٩٦٦م «صرح خوري كنيسة سان جان الكاثوليكية مؤيدًا التطور بقوله : «ليس من شك بأن التطور حقيقة واقعة»[١] .

وعلى أساس النظرة التطورية للإنسان ، قامت فلسفات وعلوم إنسانية ، كالفلسفة الماركسية ، والوجودية الملحدة ، وعلم الاجتماع لدى دوركايم ، وعلم النفس لدى فرويد وأتباعه .

ولقد كان لها معارضون من العلماء التجريبيين ، ولكن أصواتهم لم تسمع في جو الدوي الذي أحدثته هذه النظرية ، بل إن فرط الأخذ بها لدى أتباعها ، جعلهم يحاربون أي وجهة أو دراسة تعارضها ، فهل هذا التبني والشيوع بسبب توافر الأدلة اليقينية عليها ، التي لا تدع مجالاً للشك في صحة مسلماتها؟

إن الإجابة التي آب إليها العصر الآن ، هي أنه ليس سبب اعتمادها صحة أدلتها ، أو متانة الأسس التي تقوم عليها ، وإنما لأمور أخرى أهمها الهروب من الدين ، واللجوء إليها بصفتها بديلاً مقبولاً عن الدين المرفوض ، وبهذا يعترف كثير من الداروينيين أنفسهم ، مقرين بفساد ما تقوم عليه من تكهنات ، حتى قال آرثر كيث : «إن نظرية دارون لا يدعمها أي برهان ، ونحن لا نؤمن بها إلا لأن

---

(١) خلق لا تطور ـ فريق من العلماء ـ ترجمة إحسان حقي ١٥ ، للنقول الثلاثة .

الخيار الآخر هو القول بالخلق المستقل الذي يقول به الدين - وهذا ما لا يمكن التفكير فيه»[١].

ومثل ذلك قال واتسن: «إن علماء الحيوان يؤمنون بالنشوء والارتقاء لا كنتيجة للملاحظة أو الاختبار والاستدلال المنطقي، ولكن لأن فكرة الخلق المباشر بعيدة عن التصور»[٢].

ولقد كشفت عمليات تزوير كبيرة في سبيل ترسيخ صدق هذه النظرية، ومن أشهرها تزوير صور الأجنة الذي قام به أستاذ العلوم الطبيعية في جامعة «ايبتا» في ألمانيا «أرنست هيكل»، الذي اعترف بأنه قد زور في صور الأجنة في عام ١٩٠٨م، وأقرَّ بأن معه مئات من الفلاسفة وعلماء الأحياء يقومون بعمليات تزوير مماثلة[٣].

ومن أشهرها - أيضًا - ما يعرف بـ «إنسان بلتداون»؛ حيث اكتشف عام ١٩١٢م، فك قرد به ضرس إنسان ومعه جمجمة إنسان أيضاً، وقامت عليه البحوث وسدت به بعض الثغرات بين القرد والإنسان، وبعد ثلاثين سنة قامت دراسات تحليلية لهذه العظام، فتبين أن الضرس قد ركب في الفك تركيبًا، وتم برده بمبرد، وأنها قريبة العهد جداً، وهكذا في عام ١٩٥٣م أعلنت نتيجة البحوث بأن «إنسان بلتداون ليس إلا قضية تزوير وخداع تمت بمهارة من قبل أناس محترفين . . . . إلخ»[٤].

وإذا كان الهروب من الدين سببًا في شيوع هذه النظرية، فإن هناك أسبابًا

---

(١) الإسلام يتحدى - وحيد الدين خان ٣٩.

(٢) مذهب النشوء والارتقاء: منيرة علي الغاياتي تقديم الدكتور محمد البهي، ص٧.

(٣) هل تعرضت لغسيل الدماغ؟ دوان ت. كيش، ترجمة أورخان علي، ٧٢، ٧٣.

(٤) دارون ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت، ٩٥.

أخرى . مثل دعم اليهود لها سعيًا وراء نتيجتها الإفسادية للدين كما اعترفوا بذلك في بروتوكولاتهم[١] ، وكذلك ظهورها في وقت اشتداد الروح القومية والاستعمارية في أوروبا ؛ حيث يمكن للسياسة أن تستثمر العامل الأكبر من عوامل التطور والارتقاء في هذه النظرية ، وهو عامل البقاء للأصلح ، الذي يتمثل في المجال السياسي بالأقوى ، وربما كان من الأسباب التي حفزت بعض علماء الأحياء على التعصب لها ، أن الرفض الذي قوبلت به من رجال الدين وغيرهم ـ أول الأمر ـ لم يقف عند حدود إيحاءاتها الإلحادية والحيوانية للإنسان ، أو عند رفضها الخلق المباشر للإنسان ، وإنما كان مطلقًا يرفض التطور في كل أشكال الأحياء وصور الموجودات ، مما لا مجال لإنكاره ؛ لكونه حقيقة واقعة يدركها الإنسان بحدسه العادي فضلاً عن علماء الأحياء المختصين .

ولقد كانت آثار الداروينية على الإنسان سيئة ، حينما شعر أن وجوده في هذا الكون عبث أنتجته الصدفة ، وأنه مجرد حيوان ، وانحصر في هذا النطاق ، فضحّى بإنسانيته .

وكان سوء هذه الآثار وخيماً على الإنسان الغربي ، ومن ثم الحضارة الغربية ، مما جعل ـ لا رجال الدين أو الرافضين علميًا لنظرية التطور العضوي ـ بل بعض الداروينيين أنفسهم ، يتراجعون عن داروينيتهم الحادة ليقولوا بجانب إنساني لدى الشخص له قيمته المؤثرة في حياته ، كالجانب الحيواني أو أكثر «فالإنسان ـ كما يقول رينيه دوبو ـ الدارويني الكبير في وقتنا الحاضر ، والحائز على جائزة نوبل عام ١٩٧٦م ـ تفلّت مما يربطه بماضيه الحيواني ، وهو يبدع طرقًا في حياته يعدل فيها باطراد الغرائز والدوافع الحيوانية فيه ويردفها بانشغالات

---

(١) انظر : بروتوكولات حكماء صهيون ١٢٣ ، ١٢٤ .

فكرية وقيم روحية»[١].

وليس هذا موقفاً فردياً، ولكنه اتجاه عام في وقتنا الحاضر، وقد عبر عن ذلك مؤلفا كتاب «العلم في منظوره الجديد» بقولهما بعد استشهادات من علماء معاصرين: «ومؤدى ذلك أن حياة الإنسان الفكرية والروحية والأخلاقية هي حقائق تماماً مثل حقيقة حياته البيولوجية»[٢].

ثانيًا: نظرية التطور الكوني العام، وبالذات التطور الاجتماعي:

إذا كان مجال نظرية التطور العضوي الجانب المادي من الكائنات الحية فقط، فإن نظرية التطور الكوني تعمم التطور على الوجود كله، فكل ما في الكون من الأشياء المادية والعضوية والعقلية والاجتماعية والأخلاقية، هو نتاج لتطور متواصل لا يقف عند حدٍّ، ومن ثم فليس هناك حقيقة نهائية، وإنما هناك مراتب في ترقي الوجود[٣].

ويبرز تميز هذه النظرية في الجوانب الإنسانية من الإنسان ـ الدينية والفكرية، والاجتماعية ـ.

وأبرز من ترد إليه هذه النظرية ـ بهذا الشمول ـ الفيلسوف «هربرت سبنسر» ١٨٢٠ - ١٩٠٣م، الذي عرض نظريته في كتابه «المبادئ الأولى» الذي نشره أول مرة بعد عام واحد من ظهور كتاب دارون «أصل الأنواع»؛ أي في عام ١٨٦٠م.

وكما سبقت الإشارة، فإن الفلسفات المعاصرة الكبرى، ومن ثم العلوم

---

(١) إنسانية الإنسان ـ رينيه دوبو، ترجمة نبيل الطويل ٢٦٢.

(٢) العلم في منظوره الجديد ـ روبرت اغروس ـ وجورج استانسيو ـ ترجمة كمال خليلي ٨٩.

(٣) نظرية التطور عند مفكري الإسلام ١٩٣.

الاجتماعية ، تقوم على أساس النظرية التطورية في تصورها للإنسان نشأة وتاريخًا ، ومن ثم مستقبلاً .

فالماركسية: تركز على أن المادة هي أساس الوجود كله ، وبالتالي فإن كل نشاطات الإنسان الفكرية ، والقيمية ، والدينية تابعة للأحوال المادية التي يعيشها هذا الإنسان .

وبما أن هذه الأحوال المادية متطورة خلال العصور ، اختراعاً لآلات وتجديداً لأساليب الإنتاج ، فإن حياة الإنسان متطورة تبعًا لها في حلقات ، أو أطوار تمثلت في صورها الكبرى ، كما ترسمها الماركسية في الشيوعية الأولى ، فالرق ، فالإقطاع ، فالرأسمالية ، فالشيوعية الثانية .

وفلسفات الوضعية ، والوجودية ، والبنيوية ، ونظرية دوركايم في العقل الجمعي في علم الاجتماع كلها لا تخرج عن التفسير التطوري للوجود الإنساني ، وإن تفاوتت في تصورها لطبيعة التطور والأبعاد المؤثرة فيه .

الدين وقضية التطور :

إذا كان الدين يعنينا بالدرجة الأولى في هذا المجال ـ بصفتنا مسلمين ـ بحكم أنه أساس نظرتنا للوجود من جهة ، وأن منه تنبثق الحياة الفكرية والاجتماعية لدى المسلم ، فلننظر موقعه في قضية التطور .

الدين لدى الفلسفات القائمة على مبدأ التطور الكوني إنتاج بشري بحت ، لا مجال لافتراض مصدر خارجي استمده الإنسان منه ، كما أنه لا مجال لافتراض فطرة أصيلة ـ ثابتة ـ نبع منها .

وبعد هذا فلتأت الافتراضات بشأن الدين :

ـ فقد نشأ الدين لدى الماركسية ـ بما ينطوي عليه من مبادئ وقيم كما سبق ـ

بتأثير الأوضاع الاقتصادية التي يعيشها الإنسان، وتملي عليه بالتالي تلك التصورات والنظم التي يتشكل منها الدين والأخلاق والقوانين[١].

ـ و «أوجست كونت» في فلسفته الوضعية يرى أن التاريخ مر بثلاثة أطوار متصاعدة:

* بالطور الطفولي للبشرية «طور الدين»، الذي آمنت فيه بإله يدير الكون.

* ثم طور المراهقة «الفلسفة الميتافيزيقية»، الذي تصورت فيه الكون يسير بموجب علل ذاتية باطنة فيه.

* ثم طور النضج والكمال «الوضعية»، الذي يتعامل فيه الإنسان مع أشياء هذا الكون بصفتها ظواهر مادية، دون تجاوز إلى بحث ما وراءها[٢].

ولقد اختلف التطوريون الاجتماعيون في دراستهم للدين، ولكنهم يتفقون على أن الإنسان بعد أن انفصل عن أصله الحيواني، عاش ـ فترة ما ـ ماديًا خاليًا من التفكير بالدين والروح، ثم حدث الدين.

كيف حدث؟

هناك تصورات . . .

(١) من السهل عليهم تفسير مفردات الدين والأخلاق بذلك ـ فمثلاً ـ عقيدة الحياة الآخرة والنعيم، يرى الماركسيون أنها اختراع دفع إليه الوضع الاقتصادي لدى المستبدين ـ ملاكاً ـ إقطاعيين . . . إلخ. ليحتووا به مشاعر الطبقة الكادحة ـ المستعبدة ـ التي توشك أن تثور مطالبة بحقوقها المغتصبة، فأسكتت بهذه العقيدة التي تعدهم إن صبروا بنعيم أبدي بعد الموت، ولهذا عدت الماركسية الدين أفيوناً للشعوب.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ـ يوسف كرم ٣١٧.

فقد قال بعضهم: إن بعض ذوي التفكيرات الخيالية، التي تجاوزت الواقع المادي بهدف استغلال الناس فكراً وخداعاً ـ كهنةً وقساوسةً . . إلخ ـ قد استحدثوا فكرة التأليه والاعتقاد بقوى غيبية، ليكونوا سدنتها والوسائط بين الناس وبينها.

وقال كثير من هؤلاء الاجتماعيين، إن الدين انبثق من المشاعر الإنسانية المتطلعة، لما وراء عالم المادة بفعل مؤثرات حركت هذه المشاعر مثل: مشاهد الطبيعة في حركتها أفلاكًا وبحاراً وأنهاراً . . . ، وأحداث الكون المرعبة زلازل وبراكين، ونحوها . . . إلخ.

أما دوركايم، فإنه يردّ نشأة الدين إلى أسباب اجتماعية من خلال فكرة الطوطم، حيث يرى أن العشائر في القبائل البدائية تتخذ لها اسمًا يميزها عن غيرها، قد يكون اسم حيوان أو شجرة أو كوكب، ثم تعظمه وترسم شعاره على أجساد أتباعها، ويزداد التعظيم بفعل الحاجة للاجتماع حتى تُضفى عليه صفات عليا خيالية، مثل أن من يحمله ينجح في مسعاه ويسدد رميه، كما يتخذون له طقوساً معينة في أوقات محددة تصبح أعياداً يتغنون فيها به، ويرفعون رايته ويطوفون حولها[١].

أما الصورة التي بدأت بها العقيدة ثم تطورت منها، فإنها لدى الرأي الذي ساد في الدراسات الاجتماعية المعاصرة، صورة الوثنية وتعدد الآلهة، فقد كان الإنسان في طوره الأول يعظم كل شيء يراه، جماداً أو نباتًا أو حيوانًا ويضفي عليه هالة القداسة والتعبد له، ثم صار كلما ترقى عقله نقص من آلهته شيئاً فشيئاً، حتى انتهى في الأديان السامية إلى الاعتقاد ببضع آلهة أو بإله واحد، كما في الإسلام، ثم جاء العصر الحديث ليكتشف الإنسان أنه ليس بحاجة إلى

---

(١) انظر: الدين ـ محمد دراز ١١٤ ـ ١٥٢.

افتراض إله أبدًا ، وأنه هو الذي كان يصنع الآلهة ويقدسها ، فأولى به أن يقدس ذاته ؛ أي أن تحل الإنسانية محل الإلهية[١] .

أثر هذا الاتجاه التطوري على الحياة البشرية :

هذا الاتجاه التطوري بنظرياته العضوية والاجتماعية والدينية أسس لتصور أن الإنسان متغير ، وأن تغيراته صاعدة نحو التعقيد والتكامل اللانهائي .

ولقد كان للعلم التجريبي أثر كبير في التمكين لفكرة التطور الشاملة في حياة الإنسان ؛ حيث تتابعت تطوراته ومكتشفاته ، التي صارت تتغير تبعًا لها أشكال الحياة في ظواهرها المادية مؤثرة على أخلاق الناس وأفكارهم وعقائدهم ومغيرة لها .

وهكذا أحكمت حلقة التطور على الإنسان ، حيث أصبح يشعر أنه في دوامة تطورية لا تقف :

* فليس في هذا الإنسان شيء ثابت ؛ يمثل قيمة للإنسان تحفظ توازنه .

* وليس هناك مستمسك ثابت خارج الإنسان ، إذ ليس هناك دين مقدس يمثل حقيقة مطلقة يعتصم به الإنسان ، ليرفع به من قيمته .

أجل ، لقد أصبح الإنسان والدين معًا نهباً لمؤثرات متقلبة ، سواء كانت مادية أو اجتماعية أو غيرها .

ولقد عرفنا كيف أن مبدأ الثبات ، قد حورب بشدة من قبل التطوريين ، وصار سمة على الجمود والتخلف ، ووصم رافضو التغيير - في أي شيء - بأنهم رجعيون وأعداء للحضارة والتقدم .

ولقد أثمرت هذه القضية «قضية التطور» باندفاعة التطوريين بها في الحياة

---

(١) انظر : المصدر السابق ١٠٧ .

الأوروبية ، خللاً كبيراً فيها ، فقدت به ذاتها ، ونسفت به ما كان لديها من بقايا التصورات والقيم السليمة ، فتاهت تيهًا عظيماً ، يصوره سيد قطب في حديثه عن خاصية الثبات في الإسلام فيقول : «والعاقل الذي لم يأخذه الدوار الذي يأخذ البشرية اليوم ، حين ينظر إلى هذه البشرية المنكودة يراها تخبط في تصوراتها وأنظمتها وأوضاعها وتقاليدها وعاداتها وحركاتها كلها تخبطاً منكراً شنيعًا . . . ، يراها تخلع ثيابها وتمزقها كالمهووس! وتتشنج في حركاتها وتتخبط وتتلبط كالممسوس . . . يراها تغير أزياءها في الفكر والاعتقاد ، كما تغير أزياءها في الملابس وفق أهواء بيوت الأزياء ، يراها تصرخ من الألم ، وتجري كالمطارد ، وتضحك كالمجنون ، وتعربد كالسكير ، وتبحث عن لا شيء ، وتجري وراء أخيلة ، وتقذف بأثمن ما تملك ، وتحتضن أقذر ما تمسك به يداها من أحجار وأوضار .

وتنظر إلى وجوه الناس ونظراتهم وحركاتهم وأزيائهم وأفكارهم وآرائهم ودعواتهم ، فيخيل إليك أنهم هاربون! مطاردون ! لا يلوون على شيء ، ولا يتثبتون من شيء ولا يتريثون ليروا شيئًا ما رؤية واضحة صحيحة . وهم هاربون فعلاً . هاربون من نفوسهم التي بين جنوبهم ، هاربون من نفوسهم الجائعة القلقة الحائرة التي لا تستقر على شيء ثابت ، ولا تدور على محور ثابت ، ولا تتحرك في إطار ثابت ، والنفس البشرية لا تستطيع أن تعيش وحدها شاذة عن نظام الكون كله ، ولا تملك أن تسعد وهي هكذا شاردة تائهة ، لا تطمئن إلى دليل هاد ، ولا تستقر على قرار مريح .

وحول هذه البشرية المنكودة زمرة من المستنفعين بهذه الحيرة الطاغية وهذا الشرود القاتل . . . . زمرة من المرابين ، ومنتجي السينما ، وصانعي الأزياء ، والصحفيين والكتّاب يهتفون لها بالمزيد من الصرع والتخبط والدوار ، كلما

تعبت وكلت خطاها، وحنت إلى المدار المنضبط، والمحور الثابت، وحاولت أن تعود.

زمرة تهتف لها . . . التطور . . الانطلاق . . . التجديد . . . بلاضوابط ولا حدود . . . وتدفعها بكلتا يديها إلى المتاهة، كلما قاربت من المثابة . . . باسم التطور . . . وباسم الانطلاق . . . وباسم التجديد»[١].

ولقد أفزعت نتائج الانسياق مع هذه القضية غربيين كثر، عادوا يتساءلون باحثين عن عنصر الثبات في الإنسان، وفيما يخضع له من قيم ومعتقدات، ويكشفون جريمة تحكيم مبدأ التطور في الحياة بإطلاق وربط الإنسان بدوامته المتتابعة، وإغوائه بأنه يتقدم ما دام يتغير.

يقول ستيوارت أودال: «إن إنجيل الدمار هو الذي يقول لنا إن النمو هو التقدم»[٢]. ويقول دوبو في كتابه المذكور سلفاً: «تعب الناس من هذا السباق المجنون للتغيير الدائم وأنهك البالغين، أما المراهقون، فقد علا صراخهم أوقفوا هذا العالم، فنحن نريد أن نخرج منه»[٣].

هذه هي قضية التطور في الثقافة الأوروبية الحديثة في مجاليها:

* العضوي المتعلق بنشأة الكائنات وطبيعة تحولاتها بما فيها الإنسان.

* والاجتماعي المتعلق بالفكر الإنساني، فيما يحمله من عقائد وقيم خلقية ونظم تشريعية وأعراف وتقاليد.

ولا يعني ذلك أن الرؤية الوحيدة لهذين المجالين هي الرؤية التطورية وفق السياق السابق، ففي تلك الثقافة رؤى أخرى مضادة، قالت بالخلق المستقل،

(١) خصائص التصور الإسلامي ٩١.

(٢) انظر: إنسانية الإنسان ٢٣٠.

(٣) المصدر السابق، وانظر في هذا: الكتب الناقدة للحضارة الغربية، عمومًا.

وبالفطرة الإنسانية الأصيلة، وبقيام الدين في أول وجوده في حياة الإنسانية على التوحيد، وأن الوثنية أمر تالٍ طارئ عليه.

ولكن هذه الرؤى لم تكن هي السائدة، ولم تهيمن على الفلسفات، والدراسات الاجتماعية، كما حدث للرؤية التطورية.

قضية التطور في العالم الإسلامي:

دخلت قضية التطور - في مجاليها - إلى البيئة الإسلامية، من خلال بعض الكتّاب العصرانيين الذين شرحوها، أو ترجموا بعض الكتب الغربية المبينة لها، وقد قدمها هؤلاء بصفتها إحدى الحقائق الوجودية التي توصلت إليها أوروبا في علمها الحديث، والتي لا مناص للراغب في استقامة تصوره للكون، ومواكبته للحضارة المتدفقة من اعتمادها، وهز الثوابت؛ لتتطور اتساقًا مع هذه السنة الصارمة (سنة التطور الشامل).

وكالمعتاد في مثل هذه الوضعية، فقد انقسم أهل العلم والفكر حيالها أقسامًا:

* قسم رفضها - خاصة في جانبها العضوي - محتجًا بمصادمتها للوحي من جهة ولآثارها الإلحادية من جهة أخرى.

* وَقسم تقبلها بصورتها التي قُدّمت بها - أي بصفتها حقيقة علمية - وسعى لتوطينها في الثقافة الإسلامية.

* وقسم ثالث، لا يرى الاستعجال في قبولها حتى تثبت علمياً؛ لأنه لم تستبن له مناقضة صريحة بينها وبين الوحي كما لدى الأولين، وإن كان يستبعد مصادراتها الإلحادية.

يقول أحدهم: «ولو فرضنا - وهذا لم يحدث بالطبع - أن يصل أصحاب التطور إلى دليل يقيني على النشوء، حينئذ يجوز تأويل هذه النصوص - أي

النصوص القرآنية ـ وتأويلها ممكن»[(١)].

ولقد سلكت الفئة التي آمنت بهذا التطور مسالك عديدة ، من أجل بناء الفكر الإسلامي المعاصر عليها ، والنظر إلى الأشياء ـ بما فيها الدين من خلالها ـ ومن هذه المسالك :

١ ـ السعي للتوفيق بين ما جاء به الوحي في القرآن والسنة ، وبين نظرية دارون بالاستناد إلى مثل قوله سبحانه : ﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾ [نوح : ١٤]. وتأويل خلق آدم على الوجه الذي ذكره القرآن بأنه تمثيل قصد به بيان تكريم الإنسان على المخلوقات الأخرى ، وتأويل قوله سبحانه : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾ [البقرة : ٢١] بأن البشرية كانت خرافية في أول وجودها ثم جاءتها الهداية[(٢)].

ومن ذلك التعويل على بعض العلماء المسلمين السابقين ، الذين تحدثوا عن المخلوقات ، وترتيبها في الوجود جمادًا ، فنباتًا ، فحيوانًا فإنسانًا . . . كما هو عند الرغب الأصفهاني ، وابن مسكويه ، والقزويني ، وابن خلدون الذي عدَّه أحد شارحي مقدمته ، سابقًا لدارون ومن تبعه من جماعة الارتقائيين المحدثين في القول بنظرية التطور[(٣)].

٢ ـ إشاعتها بصور مختلفة في كثير من الكتابات والبرامج الإعلامية والمناهج الدراسية ، سواء المتخصصة أو العامة التي يتلقاها الناشئة في معرفتهم بالتاريخ البشري ، الذي يقدم لهم وفق النظرية التطورية فضلاً عن قيام

---

(١) أصل الأجناس البشرية بين العلم والقرآن الكريم ـ عبدالعليم خضر ٣٤٩. وانظر : مصرع الداروينية ؛ حيث يذكر مواقف منها أن الشيخ محمد الغزالي حينما سئل عنها قال : إنها مازالت نظرية ، وإلى أن تصبح حقيقة علمية يمكن النظر في موقف القرآن منها ، ص١٩٩ .

(٢) انظر : نظرية التطور عند مفكري الإسلام ـ محفوظ عزام ٥٠ ، وتفسير المنار ـ محمد رشيد رضا ٢/ ٢٩١ ، ٢٩٢ .

(٣) انظر : نظرية التطور عند مفكري الإسلام ١٢٤ .

تخصصات مثل الاجتماع، والحضارة، ونحوها، عليها في كثير من بلاد المسلمين[١]، وفي الأدب تتفشى القصائد الشعرية والروايات القصصية، وفي الموسوعات المعرفية، ومنها الموسوعات المبسطة الموجهة للأطفال، أو المتوسطي الثقافة، التي تعرض بداية الوجود الإنساني بالصور الملونة وفق نظرية التطور[٢].

٣ ـ النظر إلى الدين وشريعته وتراثه من خلال قضية التطور: هذا النظر سيسلم بعضهم إلى موقف يائس من إيجابية الدين في تحقيق الأفضل للبشرية، خلال مسيرتها الزمنية؛ لأن موقفه مضاد تمامًا لمفهوم التطورالتصاعدي، الذي يقول بأن التغيرات تسير نحو الأفضل: «فالمجْتمع ـ يقول أدونيس ـ الذي يجد أصله ومعاده في الوحي، إنما يرتبط بالثابت الباقي . . ولهذا يعيش خارج الحركة التاريخية معلقًا بين ماضٍ هو الوحي، ومستقبل هو النشور.

ومن هنا لا تعني عبارات كالإبداع، وإعادة النظر، والحداثة، إلا خروجًا على الأصل، فالجوهري بالنسبة إليه، هو النظر باستمرار إلى الدين أو الوحي كأنه هبط اليوم وحفظه كما هو في أصله إلى نهاية العالم، وينتج عن ذلك أن أعرف الناس بالأصل هو الأقرب إليه، فالأوائل هم بالضرورة خير من الأواخر ذلك أن المثل الأعلى لا يكمن في الزمن الذي يأتي، بل في الزمن الذي مضى، وليس التقدم إلا هذه العودة الدائمة نحو الماضي الأصل . . .

في هذا المنظور يأخذ التغير معنى سلبيًا ـ أي يصبح انحرافًا عن الثابت»[٣] وبما أن الإسلام دين كامل، فإن هذا الكمال «يلغي مبدأ التطور والتغير»[٤].

---

(١) انظر: «حول أسلمة العلوم» حيث يشير إلى نماذج من المناهج ١١٠.

(٢) انظر ـ مثلاً ـ: «الموسوعة العلمية الحديثة» المترجمة من قبل دار عكاظ للنشر، التي تحكي عن الإنسان الأول الشبيه بالقرد، وعن نشأة التدين وفق نظرية التطور الكونية.

(٣) الثابت والمتحول ـ الأصول ـ أدونيس ٤٠.

(٤) المصدر السابق ٥٩.

ولكن، ألم يجد أحد من السابقين وسيلة للتطور مع الارتباط بالدين، أو بالأحرى لتطوير الدين؟ .

بلى لقد كانت حركة الاعتزال تنظيراً للدين من أجل عقلنته، وبالتالي تنزيله من الإلهي الثابت، إلى الإنساني المتطور، ومن ثم بدأت بها الفلسفة التي قوامها التطور الفكري.

وعموماً، فإن حركة التأويل هي حركة تطوير للنص؛ ليتماشى مع التاريخ، وقد نال به العقل التاريخي مقاماً متعاليًا على حساب الوحي المتعالي على الزمن، حتى وصل لدى بعضهم إلى إنكار النبوة أصلاً كما لدى الرازي الطبيب[١].

وفي العصر الحاضر، وكل شيء يتطور ويترقى متسقاً مع هذه الحقيقة الكونية القائلة بالتطور التصاعدي في كل الجوانب، لا محيد للمسلم - وفق الرؤية التطورية - من الانصياع لها؛ لينتظم في سلك الحضارة والتقدم:

ذلك أن «حقيقة الكائنات - كما يقول أحدهم - أنها تتغير وبخاصة الإنسان، ولا يعيب الإنسان وهو في مرحلة التغير - مرحلة التحول، مرحلة السفر - أن تهتز القيم وترتج المعايير، بل العيب هو أن لا ترتج هذه ولا تهتز تلك، فلا ينبغي أن يكون لشيء، أو لفكرة، أو لوضع، أو لنظام حصانة تصونه عن النقد والتجريح»[٢].

ولقد كثرت الدعوات المنادية بتطوير الدين في الكتب والمجلات والندوات الفكرية وغيرها:

منها ما يدعو إلى تطويره كلاً عقائداً وأحكاماً - ومنها ما يوجّه حركة

---

(١) انظر: المصدر السابق ٩٣.

(٢) تجديد الفكر العربي - زكي نجيب محمود - ٢٢٧.

التطوير إلى الشريعة المتمثلة بالأحكام ، بحجة أنها أحكام متعلقة بالحياة البشرية المتغيرة ، فلا بد من تغيرها تبعًا لتغير هذه الحياة .

ويتخذ لذلك ذرائع متعددة :

فهناك من يرى أن التجديد الشرعي يعني التطوير ، فـ «التجديد الديني إنما هو تطور، والتطور الديني هو نهاية التجديد الحق»[١] .

وهناك من يرى أن الدين، إنما يتمثل في فهم البشر له ، وفهم البشر نسبي وليس مطلقًا[٢] .

وهناك من يجعل الإسلام روحًا ومظهراً؛ فروح الدين المتمثلة في تحقيق سعادة الإنسان وتوحيد الله وجلب المصلحة . . . ونحو ذلك ثابتة وقابلة لأن تتطور المظاهر التي تحققها، تبعًا لتطور أوضاع الإنسان[٣] .

* * * * *

(١) مفهوم تجديد الدين ـ بسطامي سعيد ١١٢ ، الكلام لأمين الخولي .

(٢) انظر : الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ـ فؤاد زكريا ٣٣ .

(٣) انظر : مفهوم تجديد الدين ١٦٢ وما بعدها ، حيث يذكر نماذج لهذا .
وانظر : غزو من الداخل ـ جمال سلطان ٣٧ .

الموقف السلفي من قضية التطور

من المفارقات العجيبة، أن السلفية تمثل من بين الاتجاهات المنتسبة للإسلام لدى العصرانيين، بل ـ وبعض الإسلاميين ـ الثبات المناقض للتطور، وتوصم بالتحجر والجمود والهروب من المستقبل، مع أن عنصرها الأساس هو محاربة الجمود، وتجاوز الرؤى البشرية المرتبطة بأشخاص أو ظروف معينة للبناء على نصوص الكتاب والسنة، مما جعلها في كل عصر داعية التجدد والاجتهاد، خلافًا للاتجاهات الأخرى التي تهيمن عليها شخصية تاريخية ـ شيخ طريقه، أو عالم معين، أو قائد دعوة ـ . . . إلخ ـ، فتقف عند وجهة هذه الشخصية، ولو تجاوز الزمن رؤاها ومواقفها.

ولكن بما أن السلفية تمثل الركون المباشر على تعاليم الوحي بثقة مطلقة بها، ويقين ـ علمي ـ ببطلان ما خالفها، فإنها لا تفزع من تلك الأوصاف التي توصف بها، ولا يزيدها ذلك إلا تشبثًا بمقررات الوحي في هذا المجال المعين، ورفض ما خالفها، ولو لم يستبن للآخرين بطلان هذا المخالف، من خلال أدلة العقل التجريبي التي يتعاملون بها.

وهذا الموقف السلفي ـ أيضاً ـ خلاف ما عليه فئات أخرى، إذا اتُّهمت بالثبات والجمود أو اتُّهم إسلامها الذي تحمله، فزعت وهرعت لنفي التهمة بإبراز جوانب المرونة والتطور ومسايرة الزمن الموجودة لديهم، أو في دينهم؛ حيث يتطرف بعضهم على حساب الدين نفسه، ولكن السلفيين بما أنهم بشر، فإن موقف بعضهم ـ ممن قلَّ علمه ـ المضاد للنظريات المخالفة لما جاء به الوحي، قد يتطرف هو الآخر فيرفض أشياء بحجة مخالفتها للوحي، مع أنها ـ في حقيقتها ـ إنما خالفت فهمه غير المحرر لنصوص الوحي.

والموقف السلفي يقوم ـ عموماً ـ على المنهج السلفي في الانطلاق من الوحي الإلهي ـ القرآن والسنة ـ في كل القضايا العلمية أيًا كان مجالها؛ حيث يبني المسلم تصوره العلمي الواضح من خلال هذه النصوص التي يؤمن إيمانًا لا ارتياب فيه، بأن ماجاءت به هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأن مقررات هذه النصوص هي الإطار الذي ينبغي أن تسير فيه حركة العقل البشري في بحثه وتأمله «وكل ما سيصل إليه سيظل في إطار تلك الحقيقة القطعية النهائية ولا يتعداه وتظل الحقيقة القرآنية حاكمة لا محكومة ومهيمنة على النتائج الصحيحة التي يتاح لأي بحث علمي الوصول إليها بوسائله الخاصة»(١).

ونتناول الموقف السلفي من قضية التطور في النقاط التالية:

١ ـ نتائج نظرية التطور:

أبرز النتائج التي تحددت من خلال النظرية الداروينية، فيما قدمته من تصور عام للوجود ما يلي:

* الإلحاد حينما ألغت عقيدة الخلق، واعتبر دارون أن افتراض خالق للكائنات، هو اقحام عنصر خارق للطبيعة في وضع ميكانيكي بحت(٢).

* حيوانية الإنسان، بنزع ميزته ـ الإنسانية ـ التي كان يرتفع بها على المخلوقات المحيطة به ويسودها من خلالها، ويشعر بانتمائه إلى عالم أرفع من عالمها، وبالتالي إلغاء كل قيم التأله والأخلاق لديه، وإبقائه منخذلاً بين مطالب مادية، وشهوات بهيمية.

* عبثية الوجود كله، وانتفاء الغاية والعناية في إيجاده وحركته، ويدخل في ذلك عبثية الوجود الإنساني وافتقاده لأي حكمة أو وظيفة، إلا ما يمكن أن

---

(١) مقومات التصور الإسلامي ٣٢٧.

(٢) انظر: التطور والثبات في حياة البشرية ٤٠.

يوجده لنفسه بعد وجوده ـ كما تقول الوجودية ـ.

هذه النتائج الثلاث الخطيرة للنظرية التطورية، تمثل مقابلاتها الأساس الذي يقوم عليه تصور المسلم للوجود كله، ولوجوده الإنساني على النحو التالي:

* الإيمان بأن الله سبحانه وتعالى هو خالق العالم كله بما فيه من غيب وشهادة وهو الذي يدبره بعد خلقه، وهو أعلم به من غيره ﴿ **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴿١٤﴾ ﴾. [الملك: ١٤].

* تكريم الإنسان وتفضيله على المخلوقات المحيطة به جماداً أو نباتاً أوحيواناً، وإمداده بعناصر تتجاوز به الإطار المادي، نحو آفاق إنسانية وتطلعات فوق عالم المادة.

* غائية الوجود كله: لأن العالم خلق الله، والله هو الحكيم والحق المتعالي عن العبث واللعب في خلقه وفي تدبيره.

فالكون مخلوق لغاية، ومدبر بحكمة، والإنسان أوجد للقيام بوظيفة محددة له، وقد خلق مُهياً لتحقيقها.

هذه العناصر الثلاثة تمثل ـ كما سبق ـ أسسًا في تصور المسلم للوجود، وهي من القطعية والوضوح بحيث لا مجال للخلاف فيها في دائرة المسلمين كلهم لا السلفيين فقط؛ ولهذا نجد أن المتأثرين بنظرية داروين ـ من أبناء المسلمين ـ من غير الملحدين ـ يستبعدون منها هذه النتائج بمحاولة ربطها بالتدبير الإلهي، والقول بتكريم الله للإنسان بعد أن انفصل عن المخلوقات الدنيا، ونحو ذلك.

٢ ـ التطور في الكائنات:

كيف وجد هذا الكون بما فيه الإنسان، وفي أي صورة، وما الذي جرى عليه حتى وضعه الذي نجده عليه؟

هذا السؤال ينبثق منه سؤال تأسيسي هو :

ما هو المصدر الذي يمكنه تحقيق علم صحيح في هذا المجال؟

الإجابة السلفية تقول : إن ها هنا أمرين :

الأول : أنه ما دام المطلوب علمًا ، فلابد من الانطلاق من الوحي أولاً ، ثم إتاحة الفرصة بعد ذلك للمصادر البشرية أن تقدم ما تستطيع ؛ ليحاكم إلى هذا الوحي ، وهي المسألة التي أسلفناها .

الثاني : أن قضية أصل الوجود قضية غيبية بالنسبة للإنسان ، فلا هي أشياء حاضرة يدرسها الإنسان تجريبياً ، ولا هي أشياء مماثلة لما في حاضره ليقيسها الباحث على هذا الحاضر ، ولا هي من القضايا الفطرية التي يمكن للإنسان أن يستبين معالمها العامة بحدسه الفطري ﴿ **مَّا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا** ﴾ . [الكهف : ٥١] .

ومن ثم لا يبقى مصدر للعلم بأصل الوجود والإنسان ، وصوره الأولى ، إلا الوحي الإلهي ، الذي جاء ممن خلق هذا الوجود ، فما قرره الوحي فهو الحق ، وما خالفه فهو باطل ، وما سكت عنه الوحي وتأمل فيه العقل البشري ، ثم قدم تصورات عنه ، فإن هذه التصورات تظل مجرد رؤى عقلية لا يمكن أن تصبح يومًا ما حقيقة علمية ثابتة .

ولهذا نجد أن غالب السلفيين الذين يعرضون للداروينية في مؤلفاتهم العقدية ، ينظرون إليها نظرهم إلى أوهام المخرفين وتكهنات الدجالين ، وحينما يشيرون إلى نقدها لدى غير المسلمين من الغربيين يركزون لا على التحليل العلمي الناقد لها ، وإنما على النتائج ، مثل قول «ميغرت» : إنها من آراء الصبيان ،

وقول «أنماسير» : إنها خطأ على باطل في الواقع . . . [(١)] .

إذا كان الأمر هكذا ، فماذا قال الوحي عن أصل الكون ؟

بيَّن الوحي الإلهي أن الكون مخلوق حادث، فليس قديمًا أزليًا، كما أنه لم ينشأ نتيجة تفاعلات ذاتية، أو صدفة ، وإنما خلقه الله سبحانه وحده وأعطاه مقوماته وسيره لتحقيق وظيفته كما قال سبحانه : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ . [النحل :٣]. وقال : ﴿ الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ . [طه: ٥٠].

كما أن القرآن ـ وكذلك السنة ـ أعطت شيئًا من التوضيح المتناسب مع منهج القرآن والسنة ووظيفتهما في هداية الإنسان .

كما في قوله سبحانه في سورة فصلت : ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ۝ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ۝ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ [فصلت: ٩ـ١٢].

ومثل ذلك قوله سبحان : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

ومثله أيضاً ما رواه البخاري في صحيحه عن عمران بن حصين رضي الله عنه، وجاء فيه أنه دخل ناس من أهل اليمن على رسول الله (ﷺ) فقالوا : جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان، قال : «كان الله ولم يكن

(١) انظر ـ مثلاً ـ : العقيدة في الله ، للأشقر ٧٨ .

شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء»[(١)] .

ولكن هذه النصوص وأمثالها، لم تقدم تفصيلاً حاسمًا في مجالات أصل الكون ونشأته وصوره الأولى؛ لا من حيث الزمن، ولا من حيث الكيفية، ولهذا اختلف العلماء، ومنهم علماء السلف في تفسير هذه الآيات كما في تقدير الأيام الستة التي تم فيها الخلق الأول للكون، وكما في قضية انفصال الأرض عن السماء بعد أن كانتا رتقًا، وفي حقيقةالأرضين السبع، وهل تم الخلق للسموات وللأرض وأقواتها ومخلوقاتها على صورتها التي استمرت عليها ، أو أنها مرت بمراحل تغيرت فيها هيئاتها ، ونحو ذلك.

واختلافهم راجع إلى فهم كل منهم للنصوص، أما ماجاء قطعيًا في القرآن أو السنة فلا مجال للاختلاف فيه، ويبقى بعد ذلك فضاء مفتوح للتأمل والبحث، وما توصل إليه الإنسان من معلومات لايكون ملزمًا للوحي حتى وإن كان باحثه مسلماً؛ لأنه يبقى في دائرة النظريات، أو على التقدير الأكثر الحقائق النسبية التي لا تفرض على الحقائق القطعية.

يقول عبدالعزيز الخلف: «والأصل في الأجزاء الكونية عدم الإثم، والتحليل أو التحريم لما يتوصل إليه الناس عنها من المعلومات؛ لأنها ليست من الأمور التعبدية، فهو مثل: لو أن رجلين مرّا بشجرة خضراء، فقال أحدهما: إنها خضراء، وقال الآخر: هي يابسة، فإننا لا نعيب عليه في دينه ، وإنما نعيب عليه في إدراكه الذي هو جهله وعناده.

ولو أنكر أحد اليوم كروية الأرض على الرغم من إجماع الناس على

---

(١) صحيح البخاري ـ كتاب المغازي، وانظر : جامع الأصول ٤/ ١٦ .

كرويتها ، فإنما يقال هذا جاهل في كرويتها ، ولا دخل لذلك في إسلامه ودينه .

والذي يجب أن ينظر إليه من الوجهة الدينية هو أن من أنكر شيئًا من ألفاظ القرآن العزيز ، كمن أنكر أن الله جعل الأرض بساطاً ، والله يقول : ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بِسَاطاً ﴾ [نوح : ١٩]. فبإنكاره أصل النص يكفر ، أما إذا أوله فلا . . . فالتكفير إنما يكون لمن أنكر شيئاً من القرآن العزيز ، لا لمن أنكر صورة من صور المحسوسات جملة وتفصيلاً»[(١)] .

ويقول سيد قطب في المقومات : « ينبغي أن لا نسارع إلى تعليق مدلولات النصوص القرآنية بما وصل إليه علم البشر ، أو ما سيصل إليه علمهم في المستقبل ، إن أقصى ما يمكن أن نتوقعه من علم البشر أن يصلوا إلى بعض الحقائق التي تتفق مع بعض الحقائق القطعية النهائية المطلقة التي حدث بها خالق الكون العليم الخبير . .

والذين يحملون النصوص القرآنية اليوم ، ويلهثون بها وراء النظريات والمعلومات السائدة في عصرنا ، إنما يسلكون سبيل الكنيسة في العصور الوسطى ـ حينما التقطت النظريات وفسرت بها الكتاب المقدس فلما انهارت انهار معها الكتاب المقدس ـ إنه يحدوهم حسن النية في تقديم القرآن في ثياب عصرية ، ولكن هذا القرآن غني بذاته عن صبغة البشر بصبغة الله غني بحجة الله فيه عن حجج البشر »[(٢)] .

هذه هي المعالم المنهجية بشأن أصل الكون في الوحي ، إزاء المعرفة البشرية وفق المنهج السلفي ، وإن كان التفاعل الفردي تحكمه قدرة الشخص الفكرية وظروفه العلمية ، فيتفاوت إلى درجة التناقض ـ أحيانًا ـ فقد يقف شخص متشبثًا

---

(١) الأجزاء الكونية بين العقل والنقل ـ عبدالعزيز الخلف ٥٣ ـ ٥٥ .
(٢) مقومات التصور الإسلامي ٣٢٩ .

بفهم للنص موقف رفض صارم لحقيقة علميـة ـ كما سبق ـ.

وبالمقابل يرى شخص آخر أن نظرية علمية ما ، قد ترسخت حتى أصبحت حقيقة علمية ، فلا يرى ضيراً من مطابقتها لنص في الموضوع .

«فلقد ثبت ـ يقول الزنداني مثلاً ـ بصفة فعلية أن الأرض انفصلت عما في السماء ، والخلاف إنما هو في تحديد الجزء أهو الشمس أم نجم . . .

هذه الحقيقة الكونية ، قد أجراها الله على لسان رجل أمي لا يعرف القراءة والكتابة ، قبل أربعة عشر قرنًا ، فيما أوحي إليه من القرآن ، قال تعالى : ﴿أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ﴾ [الأنبياء : ٣٠] »[1] . ويبقى أخيرًا أن حيوانات هذا الكون المحيطة بالإنسان قد أخبر الله سبحانه أنه خلقها جميعاً من الماء ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ ﴾ [النور : ٤٠] . أما أنها خلقت أنواعًا مستقلة بعضها عن بعض منذ البدء أو أنها تولدت متفرعة إلى أنواع أكثر ، وهل كانت صورها هي ما عليه الآن ، أو تغيرت بمرور الزمن ، كل هذا مما لم يأت به وحي قاطع ، ويبقى مجالاً للتأمل[2] .

٣ ـ الإنسان:

الإنسان والدين هما المسألتان الكبيرتان في قضية التطور ، وسنتناول الإنسان ، ثم الدين بعده .

فمن رحمة الله بعباده المسلمين ، أنه لم يضرب صفحاً عن قضية الوجود الإنساني ، من حيث الأصل والتشكل ، ثم وضعيته خلال الزمن ، كما هو الشأن بالنسبة للحيوانات التي لم يأت بشأنها إلا عموميات قليلة .

(١) توحيد الخالق ـ الزنداني ـ ٣٤٢ .

(٢) انظر : نظرية التطور عند مفكري الإسلام ٧٠ .

أما الإنسان، فقد أفاض في الحديث عنه ـ تعديداً وتنويعًا ـ في كل الجوانب الأساسية من وجوده بشكل واضح وقاطع.

ولهذا كانت مهمة السلفية في هذا الشأن اتساقاً مع منهجها في الاعتماد الكامل على الوحي وفق دلالاته المباشرة، تتمثل في إبراز ماجاء في القرآن والسنة وتفسيره، وكشف الأخطاء التي قالت بها الرؤى البشرية مخالفة لما جاء به الوحي.

أصل الإنسان: «آدم» عليه الصلاة والسلام، هو الإنسان الأول الذي تفرعت منه شجرة البشرية التي تبلغ اليوم (آلاف) الملايين.

وقد أخبر القرآن والسنة بأطوار خلقه، وبالصورة التي كان عليها، وبالمادة التي خلق منها، والعنصر الذي بث فيه الحياة الإنسانية.

جاء في صحيح مسلم، تحديد الموقع الزمني لخلق آدم إزاء المخلوقات الكونية الأخرى، بأنه في آخرها.

قال أبو هريرة رضي الله عنه: أخذ رسول الله ﷺ بيدي، ثم ذكر أبو هريرة خلق الخلائق ابتداء من يوم السبت، وقال في آخر الحديث: «وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق وآخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل»[1].

وجاء في القرآن عن مادة خلق الإنسان: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [فاطر: ١١]. ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢]. ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾ [الصافات: ١١]. ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٢٩)﴾ [الحجر: ٢٩]. ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾. [الرحمن: ١٤].

---

(١) جامع الأصول ٤/ ٢٥.

وقد قال علماء السلف : إن ذكر هذه المواد يعني أطواراً ـ تمت في زمن الله أعلم به ـ خلق الله آدم فيها ، فقد كان ترابًا يابسًا ، ثم امتزج بالماء وظل مدة حتى تحول حمأ مسنوناً ، وهو الطين الذي اسودَّ، وتغير من طول مجاورة الماء ثم أصبح طينًا لازباً ؛ أي متكتلاً لزجًا يلتزق بعضه ببعض قابلاً للتشكل، ومن ثم صور الله منه آدم على صورته التي هو عليها ، وبقي هذا الهيكل حتى جف وأصبح كالفخار الذي إذا نقر فيه أحدث صوتاً، وظل فترة ثم نفخ الله فيه الروح، وقالوا إن ذلك يدخل في قوله سبحانه : ﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾ [نوح: ١٤].

وقد ردُّوا هذه التفسيرات إلى الصحابة والتابعين ، كابن عباس وعكرمة ومجاهد ، وقد روي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قوله : «اللازب والطين والحمأ واحد، كان أوله ترابًا، ثم صار حمأ مسنونًا ، ثم صار طينًا لازبًا فخلق الله منه آدم»(١) .

وبنفخ الله في آدم من روحه ، استوت شخصيته في كمالها المادي والإنساني ، وتسلسلت منه ذريته بعد ذلك .

وقد جاء في الحديث الصحيح : «إن الله خلق آدم على صورته طوله ستون ذراعًا»(٢) على القول بأن الضمير يعود لآدم أي أنه وجد على صورته التي استمر عليها ، وهو في الجنة ، ثم لما أهبط إلى الأرض، وقد نفى العلماء بناء على هذا الحديث الوجهة التي تقول بتطوره ، وبأنه «انتقل في النشأة، كما ينتقل ولده من حالة إلى حالة»(٣) . فهو يتضمن ردًا على النظرية القائلة، بتطوره من مخلوقات أدنى، وعلى النظرية التي تقول باستقلال الأنواع ، لكن كل نوع منها تطور من

(١) فتح القدير للشوكاني ٤/ ٣٩٠.

(٢) صحيح البخاري كتاب الاستئذان ـ باب بدء السلام .

(٣) فتح الباري لابن حجر ١١/ ٤ .

صور دنيا ، إلى أعلى منها وهي التي تعود إلى «انكسمندروس ت ٥٤٧ ق . م » الذي يقول عن الإنسان : إنه خلق بعد الحيوانات كلها ، ولم يخل من التقلبات التي طرأت عليها ، فخلق أول الأمر شنيع الصورة ناقص التركيب ، وأخذ يتقلب إلى أن أخذ صورته الحاضرة[١] .

بل إن السنة تبين أن التغير الذي طرأ على البشرية في جانب الشكل يسير إلى النقص لا إلى التكامل، وليس ذلك تغيراً في الصورة ، ولكنه في الطول ، والضخامة ، والشدة ، ونحوها .

روى البخاري في حديث خلق آدم وأن طوله ستون ذراعًا ، وأنه هو نموذج الكمال؛ حيث قال ﷺ : «فكل من يدخل الجنة على صورة آدم» . ثم قال ﷺ في آخر الحديث : «فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن»[٢] .

أما ذرية آدم ، فإن كل واحد منهم يتقلب في بطن أمه أطواراً ؛ ماءً فكتلة لحمية فعظمية، ثم يأتيه الملك، فينفخ فيه الروح ؛ ليخرج من بطن أمه سويَّ الصورة مكتمل التركيب .

حقيقة الإنسان في واقعه الماثل :

يشير كتاب «العلم في منظوره الجديد» إلى أن النظرة الجديدة التي ستتجه إليها العلوم مستقبلاً ، هي التي تدرس الإنسان في حقيقته الماثلة أكثر من ارتدادها إلى البحث عن أصل الإنسان البعيد .

فما هي حقيقة الإنسان وفق التصور الإسلامي الذي يتبناه السلف، وهل حقيقته متطورة دون ثوابت؛ أو أن فيها ثوابت؟

---

(١) انظر : دائرة المعارف ـ البستاني ٤/ ٥٣٤و ٣/ ١٨ .

(٢) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته .

كما سبق ، فقد خلق الله سبحانه الإنسان خلقًا مستقلاً عن المخلوقات الأخرى ؛ حيث سواه من قبضة من الطين ونفخ فيه من روحه ، فتمثلت شخصيته بهذين العنصرين المختلفين ـ المادة والروح ـ اللذين امتزجا في شخصية واحدة مزدوجة ، ولكل منهما مطالبه ، كما أن لكل منهما تأثيره على الجانب الآخر .

هذه الشخصية المشكَّلة من هذين العنصرين تنطوي على شيء اسمه **«الفطرة»** .

فقد فطر الله ـ سبحانه ـ الإنسان ، أي إنسان على جبلة راسخة ثابتة أودعها الاستعداد للقيام بوظيفة الإنسان المناطة به على هذه الأرض ، كما أودعها كثيرًا من الدوافع التي تحتاجها طبيعته الطينية والروحية ، هذه الفطرة تنطوي على عناصر كثيرة أودعها اللَّه إياها ، لتكون أساس شخصية هذا الإنسان ، والقاعدة الثابتة التي تتطور حياته انطلاقًا منها ، أو أحيانًا خروجًا عليها دون أن تزول أبدًا .

وأبرز هذه العناصر الفطرية :

أ ـ النزعات الفطرية [1]:

فالإنسان أي إنسان ، ينطوي على نزعات جبلية راسخة في كيانه لا تنفك عنه ما دام إنسانًا ، ومنها :

* نزعة حب الحياة ؛ حيث يطْبق الناس كلهم على حب الحياة والتشبث بها والسعي للبقاء قدر المستطاع .

* نزعة التملك .

(١) بحث الأستاذ محمد قطب هذه القضية فيما يتعلق بهذا العنصر والذي بعده ، بتفصيل وتحليل وتمثيل في عدد من كتبه ، انظر : فصل الدوافع والضوابط ، من كتاب دراسات في النفس البشرية ، وكذلك فصل «خطوط متقابلة في النفس البشرية» في كتاب منهج التربية الإسلامية ، الجزء الأول ، وكذلك انظر : كتابه «التطور والثبات» في حياة البشرية .

* نزعة البروز.

* نزعة الأكل والشرب والجماع ..... إلخ.

هذه النزعات وأمثالها، ثابتة لا تتطور مهما تطورت أشكال الحياة، إنما الذي يتطور هو الصور التي تتحقق بها هذه النزعات، فمثلاً نزعة الأكل ثابتة، أما صور تحققها في المأكول وطريقة الأكل، فهي متغيرة متجددة متطورة.

ونزعة اللباس ظلت ملازمة للإنسانية، وإن تطورت صورها من ورق الشجر، إلى جلود الحيوانات، إلى الأصواف المنسوجة باليد، إلى الأزياء المتلاحقة في تشكيلاتها وأنواعها.

ونزعة البروز ثابتة، لكن صور البروز متنوعة، فقد تكون بالقوة البدنية، أو بالعلم، أو بالوجاهة، أو من خلال حسن الخلق، أو الكيد... إلخ.

حتى الصور التي تبدو أنها تنقض نزعة من النزعات، ليست في الحقيقة كذلك؛ إن الانتحار ـ مثلاً ـ لا يعني انمحاء حب الحياة لدى المنتحر، وإنما هو لفرط حبه للحياة، وشعوره بأنه يفقد معنى هذه الحياة التي يعيشها أقدم على الانتحار.

ب ـ الخطوط المتقابلة في النفس البشرية:

أودع الخالق سبحانه النفس البشرية «خطوطاً ـ كما يصفها الأستاذ محمد قطب ـ دقيقة متقابلة متوازية، كل اثنين منها متجاوران في النفس، وهما في الوقت ذاته مختلفان في الاتجاه:

الخوف والرجاء... الحب والكره... الاتجاه إلى الواقع والاتجاه إلى الخيال... الطاقة الحسية والطاقة المعنوية... الإيمان بما تدركه الحواس، والإيمان بما لا تدركه الحواس... حب الالتزام والميل إلى التطوع... الفردية

والجماعية . . . السلبية والإيجابية . . . إلخ، كلها خطوط متوازية متقابلة . . . تؤدي مهمتها في ربط الكائن البشري بالحياة»[١] .

كل هذه الخطوط وأمثالها ، قد ركبت في فطرة الإنسان بحيث تحتوي في أطرها أفكار الإنسان ومشاعره وسلوكه ؛ أي شخصيته، وهي خطوط ثابتة في النفس الإنسانية والتفاوت والتغير ، إنما هو في نسبيتها لدى الشخص في تراوحه بين خطين متقابلين، بحيث يبرز فيه أحدهما أكثر من الآخر، كما يجري التغير في وسائل الإنسان للتحقق بها، فالخوف والرجاء ـ مثلاً ـ فطريان ثابتان في نفس الإنسان يحدوانه إلى التصرفات التي يقتضيانها .

قد تتنوع المرجوات أو الأشياء المخوف منها ، وقد تتطور وسائل الإنسان ، لتحقيق ما يرجوه والأمن مما يخافه، ويتفاوت الناس فيما بينهم في تمثلهم لهما :

* فهناك من يغلب عليه جانب الخوف ، وهناك من يغلب عليه جانب الرجاء .

* وهناك من يقتحم مهالك يخاف منها غيره، لكنه من أجل تحقيق الأمن من مهالك أعظم وفي سبيل رجاء أكبر ، كالمجاهد في سبيل اللّه .

جـ ـ القيم الخلقية :

تنطوي الفَطرة الإنسانية على وعي مجمل بالقيم الخلقية، فالإنسان بفطرته يدرك حسن بعض الأخلاق كالعدل والصدق والوفاء والنظام، كما يدرك قبح الأخلاق المضادة لها ظلمًا وكذبًا وخيانة وفوضى . . . إلخ .

وقد تنزع الإنسان نوازع الشهوة أو الغضب ونحوها ، فيرفض الأخلاق الحسنة ، وينساق مع الأخلاق السيئة ، لكن ذلك لا يعني انمحاء قيام هذا الإدراك

(١) منهج التربية الإسلامية ١٥٤ .

في فطرته ، وإنما غطت عليها النوازع تلك .

وهذه هي قضية التحسين والتقبيح العقليين ، وقد كان هناك من العلماء من ينكر فطرية الأخلاق ، ولكن السلف يقولون بفطريتها . يقول ابن تيمية : «نفي الحسن والقبح العقليين مطلقًا لم يقله أحد من سلف هذه الأمة ولا أئمتها ، بل الذي يؤخذ من كلام الأئمة والسلف في تعليل الأحكام وبيان حكمة اللّه في خلقه وأمره ، وبيان ما فيما أمر به من الحسن الذي يعلم بالعقل وما في مناهيه من القبح الذي يعلم بالعقل ينافي قول النفاة»(١) .

د ـ العبودية لله :

الإنسان مفطور على التدين ، وهو التأله والتعبد الذي شهد التاريخ بأنه أرسخ العناصر الفطرية في النفس البشرية(٢) .

ليس هذا وحسب ، بل إن الإنسان مفطور على معرفة خالقه وفاطره ، وعلى توحيده والعبودية له سبحانه .

وبهذا جاء الكتاب والسنة ، وأجمعت الأمة على أن الإسلام دين الفطرة الذي جبل الله عليه عباده .

قال سبحانه : ﴿ **فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ** ﴾ [الروم : ٣٠] . وقال سبحانه في آية الإشهاد : ﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ** ﴾ . [الأعراف : ١٧٢] .

---

(١) الرد على المنطقيين ٤٢١ ، وانظر : مدارج السالكين ١/ ٢٣٥ .

(٢) قال برجسون : «لقد وُجدتْ ولا تزال مجتمعات إنسانية بدون علم ولا فن ولا فلسفة ولكن لم يوجد مجتمع إنساني بدون دين» ، وقال ذلك قبله بلوتارخ ـ انظر : الإسلام بين الشرق والغرب ـ علي عزت بيكوفيتش ترجمة محمد يوسف عدس ٦١ .

وقال ﷺ في الحديث الصحيح: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[١].

هذه هي الفطرة الإنسانية بنزعاتها وخطوطها المتقابلة وعبوديتها، وهي جزء من الإنسان، ثم إنها محطة الاستقبال لكل ما يتلقاه المرء من أمور سلوكية أو فكرية أو نفسية، ولهذا جعلها الخالق سبحانه متسمة بالمرونة وقابلية الضغط مما يخالفها مؤقتًا.

وهنا يَرِدُ سؤال وجيه . . . وهو:

ما قيمة هذه الفطرة الثابتة مادام أنها قابلة لوقوع صاحبها في الانحراف؟

* تركًا للعبودية.

* وتضحية بالقيم الخلقية السامية.

* وتوظيفاً لتلك النزعات، فيما يدمر الإنسان نفسه.

بل ربما يقال ألا تعني هذه المرونة، أن الفطرة تنمحي نهائيًا، ويعود الإنسان خليًا منها تمامًا، وبالتالي لا شيء ثابت فيه؟؟.

الإجابة أن يقال:

الفطرة لا تنمحي نهائيًا من أعماق الإنسان، فقد أخبر سبحانه في قوله: ﴿ **فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ** ﴾. [الروم: ٣٠]. أنه «لا يقدر أحد على أن يغير خلق الله سبحانه وفطرته عز وجل بإزالتها رأسًا»[٢].

وقد تمر بالإنسان أحوال فكرية، أو نفسية، أو جسمية مضادة لفطرته، إما

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر: جامع الأصول ١/ ٢٦٨.

(٢) هذا أحد الأقوال في «لا تبديل لخلق الله»، وقيل أيضًا: إن الله لن يبدل هذه الفطرة، انظر: النص في روح المعاني ٢١/ ٤٠، وانظر: درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٥٠١.

بانسياقه إليها ، أو لقهره عليها ، فتنطمر الفطرة وتضمر في زوايا النفس البشرية ، حتى يتهيأ لها ما يبعثها من جديد ، فتنبعث مطوحة بتلك الأحوال المنافرة لها .

ومن الشواهد القريبة الكبرى ، ما حدث في البلاد الروسية حينما حكمت الشيوعية ، فحاربت بعض العناصر الفطرية كالتملك الفردي ، والتدين ، وأطبقت على الناس عقوداً من السنين ، ثم انفكت عن عودة مندفعة إلى تلك المطالب الفطرية .

والله ـ سبحانه وتعالى ـ جعل جزءاً من الحجة على عباده تلك الفطرة حينما أشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ فأقروا له بذلك ، فلو كانت تنمحي ، لساغ لهم أن يقولوا لا نجد شيئًا ، ولكنهم إنما يحتجون باتباع آبائهم .

يقول ابن تيمية : «لو لم يكن في الفطرة دليل عقلي يعلم به إثبات الصانع ، لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم فهذه الشهادة على أنفسهم التي تتضمن إقرارهم بأن الله ربهم ومعرفتهم بذلك ، وإن هذه الشهادة والمعرفة أمر لازم لكل بني آدم به تقوم حجة الله تعالى في تصديق رسله»[(١)] .

أما السؤال عن مدى قيمتها مع هذه المرونة التي تتسم بها ، فإن هذه الفطرة لا تمثل بذاتها الوسيلة الوحيدة ؛ لتحقيق إنسانية الإنسان وتكميل حياته .

لا بتوظيف نزعاته توظيفًا سليمًا .

ولا بالارتفاع بسلوكه وتعامله نحو الصورة الخلقية العليا .

ولا بالاستقامة الكاملة بالعبودية لله خالقه .

ولكنها مع ذلك تمثل رصيداً مهمًا في الوجود الإنساني ، يحفظ بها نفسه من الانحدار الكامل نحو البهيمية ، خاصة على المستوى الجماعي وأكثر ما يبرز

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٩١ .

أثرها عند الهزات التي تتعرض لها البشرية؛ نتيجة كوارث كونية أو حروب عامة، أو انهيارات حضارية فيتداعى أناس استجابة لنداء هذه الفطرة، لإقامة مواثيق أو سن أنظمة، أو اتخاذ مواقف توصف بأنها إنسانية أو يمليها الضمير الحي، أو نحو ذلك من العبارات التي تعني أنها نوع من الانبعاث الفطري لدى هؤلاء.

كما أن هذه الفطرة ـ على الرغم من مرونتها ـ تمثل رصيداً داخل الذات الإنسانية، إذا جاءها المنهج المستقيم الملائم لطبيعتها الثابتة استقبلته، وتفاعلت معه، وتحركت به.

هذا المنهج بصورته الكاملة المستقيمة الملائم للفطرة، ليس سوى دين الإسلام الحق، الذي أنزله خالق هذه الفطرة ﴿ **فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ** ﴾ [الروم: ٣٠]. وبوصول هذا الدين إلى الإنسان تتم حجة الله عليه بجانبيها:

* الفطري.

* والدين المنزل.

فقد قضى ـ سبحانه ـ أنه لن يعذب الناس؛ لتركهم عبادته حتى يبعث إليهم رسلاً يهدونهم بوحيه، مع أنهم مفطورون على معرفته والتوجه إليه أصلا.

ولهذا كان إجماع السلف على أن الإسلام، إسلام الشرع، لا إسلام الفطرة(١).

لقد أرسل تعالى رسله بدين الحق، إلى تلك الفطر التي ما إن يعرض عليها

---

(١) انظر: فتح القدير للشوكاني ٤/ ٢٢٤.

هذا الدين ـ وهي في حالة صفائها ـ حتى تهلل له ، وتشعر أنه ري ظمئها ، وأن فيه إجابة تساؤلاتها ، فتأخذ به ؛ ليضبط لها نزعاتها بما يجعلها محققة صالح الإنسان ومنفعته في حبه وتملكه وبروزه ونحوها من نزعاته ، وليضع القنوات السليمة المتناسقة التي تصب فيها تلك الخطوط المتقابلة في الخوف والرجاء والفردية والجماعية ، والتعلق بالمحسوس والتطلع لما وراءه ، ونحوها ، وليرسم لها المنهج السليم في علاقات صاحبها بالوجود كله وفي صلته بالله خالقه .

ولابد من القول في ختام الحديث عن الفطرة : إن الإنسان المعاصر في ظل المذهبيات الغربية المتنوعة ، قد لعبت به الأهواء والفلسفات الضالة التي تنكرت لفطرته بل وأنكرتها ، وانحرفت بهذا الإنسان في مسارات من الأهواء والشهوات الخسيسة والإلحاد والفحش ، مما أدى إلى تشويه تلك الفطرة وطمرها داخل أعماق الإنسان ، حتى خَفَتَ نورها ، وبالتالي مُسخ صاحبها ، ففقد عامة معاني إنسانيته ، ونزل إلى درك الحيوانية .

لكن . هل معنى هذا أنه انقطع الأمل في أن يعود هذا المسكين إلى عرش إنسانيته الذي سقط عنه ؟!!

كلا ...

إنه ما يزال يحمل الفطرة في أعماقه ، والمهمة مهمة المسلمين الشهداء على الناس .

إن مقتضى هذه الشهادة ، أنهم مكلفون بدعوتهم إلى الحق ، والمنهج السليم في هذه الدعوة ، هو الاتجاه إلى تلك الفطرة المستكنة في الإنسان المنحرف ـ كافرًا أو فاسقًا ـ كي يجلو الداعية غشاوتها بدوائها الوحيد ـ بالهدي الإلهي دين الفطرة الذي جاء به رسول الله ﷺ .

إن هذه الفطرة تمثل قاعدة عظيمة مؤثرة ، تغلب إذا ما حُركت ووجهت

ركام الواقع الفاسد وتزحزحه عن مكانه ؛ ليخلي هذا المكان للوافد الجديد ، المتمثل بالدين الفطري ـ دين الإسلام ـ الذي كلما التصق بالفطرة ، زادها قدرة على كشف زيف الواقع الفاسد ، الذي كان يحيط بها ، وزادها نفوراً منه .

وهذا هو ما صنعه رسول الله ﷺ حينما بعثه ربه بالإسلام إلى أناس قد فسدت عقائدهم وتشوهت كثير من أخلاقهم وسلوكهم ، فناجى عليه الصلاة والسلام فطر هؤلاء الناس ؛ حيث تنبهت واهتزت مشرئبة لهذا النور ، مما جعل ذلك الركام يتساقط عنها بسهولة .

٤ ـ الـديـن:

الخلاف في النظر إلى الدين يبدأ بين المسلمين ـ وبالذات السلفيين ـ ، وأصحاب النظرة التطورية من تحديد مصدر الدين :

أهو تنزيل إلهي على الإنسان ؟ .

أم هو اختراع بشري بحت؟! .

أما **التطوريون** ـ عمومًا ـ :

فيأخذون بالثاني ، على أنه مسلّمة بدهية يُبنَى عليها ولا تناقش ؛ ولهذا فهم في بحثهم عن أصل الدين ونشأته وصوره الأولى ، لا يتجهون إلى كتب الأديان ليتحققوا من صدق دعوى كل منها أنه موحى من الله ، فإذا وجدوا شيئًا منها يتصف بهذه الصفة ، وقفوا عنده وانطلقوا منه .

وإنما هم بالعكس يتجهون إلى الديانات الوثنية لدى الجماعات البدائية في أفريقيا واستراليا ونحوها ؛ ليرسموا من خلالها تصوراتهم عن نشأة الأديان ، وصورها الأولى في حياة البشرية .

وفيما سبق عرفنا ، أن دراساتهم قد انتهت ـ في وجهتها التي راجت في الدراسات الاجتماعية ـ إلى أن الخرافة والوثنية والعقلية الأسطورية كانت هي السائدة في الحياة الأولى للبشرية ، وأن العقل البشري صار يترقى وبالتالي يتخفف من الآلهة شيئًا فشيئاً ، حتى انتهى في العصور الحديثة إلى شعوره أنه مستغن عن الإله .

كما أشير إلى أن بعض المسلمين من العصرانيين والعقلانيين قد تأثروا بهذا الاتجاه ، والتمسوا في الإسلام ما تصوروا أنه يؤيد هذه الوجهة من مثل قوله سبحانه : ﴿ **كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ** ﴾ [البقرة : ٢١٣] .

أما السلفيون :

ومعهم عموم المسلمين ، فإنهم يقولون : إن مصدر الدين خارجي بالنسبة للإنسان ؛ لأنه تنزيل من الله لعباده لتقوم حياتهم به ؛ أي ليحققوا تدينهم من خلاله .

وعليه ، فإن البحث في الدين هل هو متطور أو ثابت ؟ ينبغي أن يتجه إلى الدين المنزل .

ثم يمكن بعد ذلك البحث في التدين ؛ أي في تطبيق الناس للدين المنزل ، وفي حالهم إذا انفلتوا منه ، وما هي الصور الدينية التي تقوم بها حياتهم بعيداً عن الدين المنزل؟ .

على أن نظرة السلفية إلى الدين ، من خلال ما بعث الله به رسله لا تعني رفضها للتساؤل عن أصل التدين في النفس البشرية .

فهي ـ كما سبق ـ تعتبر الفطرة هي الأصل الذي ينبثق منه التدين في النفس

البشرية من خلال الشعور الفطري بالاحتياج، وبالتأله والتأليه ؛ أي بعبارة أخرى شعورها بشوق غريزي نحو ذات مقدسة متعالية عن كل صور النقص الموجودة في المحدثات، وشعورها بضرورة ارتباطها بهذه الذات، وحاجتها إلى تقديسها وتعظيمها(١) .

ولكن هذه الفطرة بما أنها جزء من الإنسان الناقص المحدود ، فإنها تغفل وتسهو ويغشيها ما يغشيها، فكانت رحمة الله بعباده أن هيأ لهذه الفطرة منبهات توقظها ، ومسالك متعددة ترتقي بها ، وتعيد لها نصاعتها وفاعليتها في الإنسان، ومن هذه الوسائل بعض ما ذكره علماء الاجتماع مما اعتبروه منشأ العقيدة الإلهية ، ومن ذلك :

* التأمل في آفاق الكون المحيط بالإنسان بموجوداته العظيمة الهائلة، وبنواميسه المنضبطة وحركته الدائبة .

* والضعف الإنساني أمام حوادث هذا الكون المفاجئة ، التي تهز وجدان الإنسان، كالبروق ، والرعود ، والزلازل ، والبراكين والخسوف ، والعواصف، ونحوها .

* وتأمل الإنسان في نفسه خاصة في جانبه الروحي؛ حيث يدرك بحدسه أن هذه الروح أعلى ما لديه، وأن الجانب المادي خاضع لها ، ومع ذلك، فهو يشعر بنقصها وضعفها ، مما يتجه بعقله تلقائياً إلى أن لها موجداً هو بالفطرة صاحب الكمال والغنى . . . . إلخ(٢) .

وإلى هذه المسالك وغيرها ، وجّه القرآن الكريم في كثير من آياته .

* في مثل قوله سبحانه عن مشاهد الكون : ﴿ **أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ...** ﴾ [ق : ٦] .

---

(١) انظر : الدين ـ محمد دراز ٩٧ .

(٢) انظر : المرجع السابق ١١٤ .

وقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا ۝ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبأ: ٦ـ١٦].

* وعن الكون بأحداثه المروعة، يقول سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾ [الرعد: ١٢].

* وعن ضعف الإنسان وعجزه، يقول سبحانه: ﴿أَمْ لِلإِنسَانِ مَا تَمَنَّىٰ﴾[النجم: ٢٤].

لكن هذه البواعث الفطرية لدى الإنسان نحو التدين، إنما تمثل ـ وفق الرؤية السلفية ـ مهاداً للدين، أما الدين نفسه بصفته تعاليم تحمل أسسًا إيمانية، ومناهج عملية فهو أمر آخر، إنه الدين المنزل.

فما هي صورته الأولى، وما موقع الوثنية في تاريخه؟

الصورة الأولى للدين، التي بدأ بها الوجود البشري مع آدم عليه السلام حينما أهبط إلى الأرض، هي التوحيد والإيمان بالله سبحانه والعبودية له دون سواه.

أما الوثنية والشرك، فإنها أعراض طارئة على الأصل تحدث للناس بتأثيرات مختلفة؛ شهوات أو شبهات أو غيرها، فتغطي فطرهم وتنسيهم عهدهم مع ربهم، ثم تنحرف بهم نحو الضلال والشرك.

هذا ما يقرره القرآن بشأن الدين فطرة وتنزيلاً:

يقول تعالى ـ في الحديث القدسي الذي يرويه الرسول ﷺ ـ: «خلقت عبادي حنفاء وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم»(١).

ويقول سبحانه: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]. ويقول تبارك وتعالى: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ

---

(١) رواه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب ١٦ حديث ٢٨٦٥.

الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ ﴾ [النحل : ٦٣] .

يقول (خليل هراس) : «إن الناس في عهد آدم عليه السلام ، هو وأولاده وأحفاده ، كانوا على ملة التوحيد والإيمان ، ثم طرأ عليهم الشرك والضلال بعد قرون طويلة»(١) .

ويقول ردًا على من فسر قوله سبحانه : **﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ ﴾** [البقرة : ٢١٣] بأنهم كانوا وثنيين خرافيين ، ثم بدأ التوحيد مع الرسل : «إن هذه الأمة الواحدة كانت متفقة على الحق والهدى ، وهو الرأي المأثور عن كثير من الصحابة والتابعين كابن عباس ، وأبي بن كعب ، وابن مسعود ، وعكرمة ، وقتادة ، وأبي العالية ، ومجاهد ، وغيرهم مما يكاد يكون إجماعًا»(٢) .

وينبغي أن نعلم ، أن هذا الرأي الموافق للواقع في نشأة الدين ، يقول به فريق من علماء الاجتماع ، وإن كانت السيادة لرأي أنصار الفكرة التطورية ، يقول الدكتور دراز ـ بعد ذكر رأي التطوريين لنشأة الدين ـ :

«وفريق آخر يقرر بالطرق العلمية بطلان هذا المذهب ، ويثبت أن عقيدة الخالق الأكبر هي أقدم ديانة ظهرت في البشر فتكون الوثنيات إن هي إلا أعراض طارئة أو أمراض متطفلة بجانب هذه العقيدة العالمية الخالدة»(٣) .

الإسلام بين التطور والثبات :

المقصود بالإسلام هنا هو التعاليم التي جاء بها محمد ﷺ من ربه في القرآن

(١) دعوة التوحيد ـ محمد خليل هراس ٩٦ .
(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .
(٣) الدين ١٠٧ ، ويشير دراز إلى الانحراف العلمي الذي مارسه دوركايم في تصويره لنشأة الدين ، حيث إنه يعترف أن عددًا من قبائل استراليا تؤمن بالإله الواحد بصفته خالق الكون وتتوجه إليه في الاستسقاء ، ولكنه عندما أراد استنباط نظريته في الألوهية صدف عنها ، واعتمد على النماذج الوثنية الخرافية . انظر : الدين ١٥٧ .

الكريم والسنة المطهرة، وهو كالفطرة ثابت لا يتغير ولا يتطور.

فبعد أن نزل قوله سبحانه: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا ﴾[المائدة: ٣] تحددت الصورة الثابتة للدين الذي لا يقبل الله سواه.

وقد قرنهما سبحانه - الدين والفطرة - في قوله في سورة الروم: ﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾[الروم: ٣٠].

والدين القيم - كما قال الشوكاني - الدين المأمور بإقامة الوجه له، والإشارة في «ذلك» سواء كانت عائدة إلى لزوم الفطرة، الذي أفاده نصب فطرة، أي «ألزموا» المحذوف، أو إلى خلق الله الذي جزؤه الفطرة تفيد - هذه الإشارة - تطابق الفطرة مع دين الله المنزل[(١)].

والثبات في دين الإسلام يشمل:

* حقائقه الخبرية، وأصوله الإيمانية.

* وأحكامه التشريعية.

فالأولى: تحتوي على كل قضايا الإيمان، والعقيدة كلية أو جزئية ومنها:

- أركان الإيمان الستة، وفق ما ذكره الوحي بشأن كل ركن منها:

- الإيمان بالله، من حيث وجوده وربوبيته وإلهيته وأسماؤه وصفاته وأفعاله.

- والإيمان بالملائكة، وخصائصهم التي ذكرها الوحي عنهم، وصلاتهم ببني آدم.

- وبالكتب المنزلة على الأنبياء.

---

(١) انظر: فتح القدير للشوكاني ٤/ ٢٢٤، ٢٢٥.

ـ وبالرسل وما لهم من خصائص التلقي عن الله ، والعصمة في التبليغ .

ـ واليوم الآخر بأحواله ومنازله ، وفق التفصيل الذي جاء به الوحي .

ـ وبالقدر علمـًا وكتابة ومشيئة وخلقًا .

● المبادئ المتعلقة بالدين ، أو بالإنسان ، أو بالكون ، أو بغير ذلك مثل :

ـ أن الكون كله من خلق الله وإبداعه دون شريك .

ـ وأن الأشياء كلها عابدة له مسبحة بحمده ، وإن لم ندرك حقيقة ذلك .

ـ وأن الدين عند الله الإسلام ، لا يقبل الله من أحد سواه .

ـ وأن الإيمان بالله شرط لصحة الأعمال وقبولها ، وكذلك الإخلاص بها .

ـ وأن الناس من أصل واحد .

ـ وأن معيار التفاضل الحقيقي في الإسلام ، هو التقوى .

ـ وأن غاية الوجود الإنساني هي عبادة الله وحده .

ـ وأن الإنسان مستخلف في هذه الأرض وفق منهج الله .

ـ وأن الدنيا دار عمل وابتلاء ، والآخرة دار جزاء وحساب . . إلخ .

ويمكن أن نمثل لكيفية تطور حياة الإنسان في إطار هذه المبادئ العقدية ـ فمثلاً ـ :

حقيقة أن الإنسان مستخلف في هذه الأرض ، وهو مبدأ إسلامي راسخ ـ يتجلى في صور شتى تمثل مظاهر لتطور الإنسان في حياته المدنية راعيًا للغنم في الصحراء ، ومزارعًا يفلح الأرض ، وصانعًا يشكل المعادن وغيرها .

وحقيقة أن غاية الوجود الإنساني هي العبادة ، تتمثل فيما حدده الشارع من صور العبادة المعينة ، كما تتمثل في كل نشاط يتجه به الإنسان إلى الله وفق منهج

الرسول ﷺ[١].

وأما الثانية وهي أحكامه التشريعية :

فإن الثبات فيها شامل لنوعيها التي ذكرها العلماء كما يلي :

* الأحكام التكليفية ، وهي الأحكام الخمسة المتعلقة بالأفعال والتروك بقصد الطاعة :

الإيجاب ، كما في الصلاة المفروضة ، وبر الوالدين وصلة الرحم ، وأداء الحقوق . . . . إلخ .

الندب ، كما في نوافل الطاعات .

التحريم ، كما في الزنا ، والربا ، والقذف ، وكتمان الشهادة .

الكراهة كما في الأمور المنهي عنها نهي تنزيه .

الإباحة كما في البيع والإجارة وعموم المعاملات إلا ما مُنع .

* الأحكام الوضعية : وهي الأحكام التي وضع لها الشارع أمورًا تقوم بها ، كالسبب ، والشرط ، والمانع ، ونحوها[٢].

- فالزنا سبب لإقامة الحد .

- وزوال الشمس سبب لوجوب صلاة الظهر .

- وطهارة المبيع شرط لصحة البيع .

---

(١) انظر : خصائص التصور الإسلامي ٨٨ ، ٩٠ .

(٢) انظر : كتب الأصول في مباحث الأحكام - مثلاً - شرح الكوكب المنير ١/ ٣٤٠ ، ٣٤٢ ، والموافقات للشاطبي ١/ ١٤٩ ، ١٨٧ .
والأحكام الوضعية ليست محصورة بالثلاثة المذكورة ، وإن كانت هي المتفق عليها ، انظر : شرح الكوكب المنير ١/ ٣٤٢ .

ـ والحيض مانع من جماع الزوجة . . . إلخ .

وإذ وصلنا إلى هذه النقطة ، فإننا نكون قد وقفنا على المسألة الكبرى في وقتنا الحاضر ، قضية الشريعة ومدى وفاء أحكامها بشؤون الحياة المستجدة .

إذ لا ريب أنه سيبادر كثير من العصرانيين والعقلانيين ـ بل والإسلاميين ـ حينما يُطلق الحكم بأن جميع تعاليم الوحي مبادئ وأحكامًا ثابتة لا تتطور ، ولا تُغير بتساؤلات عديدة ؛ مثل :

ـ كيف يتسق هذا الحكم مع ما قرره علماء السلف من أن الأحكام قسمان :

ـ ثوابت .

ـ ومتغيرات .

كما في قول ابن القيم ـ رحمه الله ـ : «الأحكام نوعان :

ـ نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ، ولا الأمكنة ، ولا اجتهاد الأئمة .

ـ ونوع يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانًا وحالاً»(١) .

وكيف يتفق مع قول ابن القيم نفسه ، في إعلام الموقعين عن «تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد» ؟(٢) .

وأين ما ينادي به الدعاة ، من صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وما يقولونه من مرونة الإسلام وواقعيته من هذا الحكم؟؟ .

ويفترض العصرانيون مأزقًا يقع فيه المسلم ، يرونه نتيجة لا مفر منها إزاء

---

(١) إغاثة اللهفان ـ ابن القيم ١/ ٣٣٠ ، وانظر أيضًا : السلفيون والأئمة الأربعة ـ عبدالرحمن عبدالخالق ٧ .

(٢) إعلام الموقعين ٣/ ٣ .

هذا الحكم :

فالشريعة بناءً عليه ثابتة ، بينما الحياة البشرية متغيرة متطورة ، فإذا أريد تطبيق الشريعة على الحياة؛ فإما أن تتغير الشريعة تبعًا لتغير مجال تطبيقها فينتقض الحكم بثباتها ، وتكون متطورة مسايرة للزمن في تحولاته ـ وهذا ما يرفضه السلف ، وإما أن تجمَّد الحياة عند صورة واحدة وتُرفض صورها المستجدة التي حدثت بعد اكتمال نزول التشريع .

لكن الحق أن القول بثبات الإسلام في مبادئه وأحكامه ، لا يعني تثبيت الحياة الملتزمة به في صورة واحدة لا تتغير .

ويتبين ذلك ، من خلال إدراكنا نوعية الأحكام الشرعية ، من حيث عملية التلقي ، ومن حيث تنوع الأحكام بحسب المجالات التطبيقية .

ففي الحيثية الأولى : الأحكام الشرعية بحسب التلقي لها نوعان :

* نوع قطعي الدلالة والثبوت ، بارز في النصوص ، لا مجال للامتراء فيه أو جهله لدى أي مسلم تلقى ثقافة شرعية ، وهو المعلوم من الدين بالضرورة ، وهذا ثابت في النصوص ، وثابت في أفهام المسلمين .

* والنوع الثاني غير ذلك ، وهو الأحكام الاجتهادية التي تختلف الفهوم والأنظار بين العلماء في ثبوت نصها أو دلالته :

يقول الشاطبي : «إن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون ، وقد ثبت عند النظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة ، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف لكن في الفروع دون الأصول ، وفي الجزئيات دون الكليات» [١] .

---

(١) الاعتصام للشاطبي ٢/ ١٦٨ .

أما في الحيثية الثانية : فإن لتطبيق الأحكام لدى الإنسان مجالين :

ـ مجال ثابتة صُوره التطبيقية :

كالشعائر التعبدية صلاة وصيامًا . . .

والمقدرات المحددة كالحدود والفرائض .

والقيم الخلقية .

فهذه أحكامها ثابتة مستقرة ، مهما تغيرت أحوال الناس .

ـ ومجال آخر متجدد الصور ، وهو المتعلق أساسًا بالجانب المادي المدني من الحياة البشرية ، في السياسة والاقتصاد وبعض النظم الاجتماعية ، ففي هذا المجال جاءت الشريعة بأحكام كلية « أي بمواصفات نظرية عامة منضبطة» ، تتغير الحياة في ظلها وتتطور وتظل حياة إسلامية ما دامت منضبطة بها ، ومن أمثلتها في الاقتصاد :

ـ أن البيع بشروطه المحددة حكمه الإباحة .

ـ وأن الربا بصفته المعينة حكمه التحريم .

وللمسلم أن يبدع وفق تطوره الفكري ورقيه الحضاري ، من صور التعامل الاقتصادي ما يشاء ثم يطبقها على البيع ، فإن استوفت شروطه أخذت حكمه ، وإن كان فيها نوع من الربا فهي محرمة ، وهكذا . . . ومثل ذلك في النظام السياسي الشورى : تمثل عنصراً مشروعاً في النظام السياسي الإسلامي ، لكن أسلوب تطبيقها قابل لتعدد الصور ما دام يحقق هذه الشورى المشروعة .

ولقد تنوعت صيغ العلماء في بيان كيف يتم تطور الحياة المسلمة في ظل شريعة الله الثابتة .

ولزيادة توضيح هذه النقطة أورد نموذجين فقط :

[١] ـ **يقول الأستاذ عبدالرحمن عبدالخالق**: إن علوم الإسلام تنقسم إلى قسمين بوجه عام:

● قسم نستطيع تسميته بالقسم الثابت الذي لا يقبل التطوير ولا الاجتهاد، ولا الإضافة، وهذا القسم هو:

* العقائد ـ مسائل الإيمان ـ.

* والعبادات ـ أركان الإسلام الأربعة ـ.

* والأخلاق ـ مجموعة الفضائل الخلقية ـ.

فهذه الجوانب الثلاثة كل إضافة إليها، تعدّ من الابتداع المردود المحرم.

● والقسم الثاني: هو المتغيرات، وهو المعاملات التي جاءت النصوص الشرعية فيها بالضوابط والأصول العامة، والإطار الذي يضيء للمسلمين الطريق، ويسمح لهم أن يشرعوا لأنفسهم على هديه كلما جدّ لهم جديد مع أنفسهم أو مع أعدائهم[١].

[٢] ـ **ويقول الأستاذ محمد المدني**: إن الشريعة الإسلامية لها ميادين ثلاثة في حياة الناس، ولها في كل ميدان من هذه الميادين أسلوب يختلف عن أسلوبها في غيره.

أما الميادين الثلاثة فهي:

أ ـ ميدان العقائد.

ب ـ ميدان العبادات.

جـ ـ ميدان المعاملات.

---

(١) السلفيون والأئمة الأربعة ٧، ٨.

وأما أسلوبها في كل ميدان من هذه الميادين فهو على الترتيب:

أ ـ أسلوب المخبر الواصف.

ب ـ أسلوب المنشئ المجدد.

جـ ـ أسلوب الناقد المهذب.

وتوضيح ذلك باختصار، أن العقائد التي يفرض علينا الدين أن نؤمن بها ما هي إلا حقائق ثابتة في نفسها لها وجود واقعي، فهي لا تقبل النسخ، ولا تتغير بتغير الزمان أو المكان، ولا يسوغ أن تكون محل اجتهاد.

أما العبادات: فقد أنشأها الله تعالى ورسم حدودها، وطلب من عباده أن يعبدوه بها، وهذا محض حقه باعتباره الإله المعبود، فله أن يشرع لعباده ما يعبدونه به، وعليهم أن يرجعوا إليه في معرفة ذلك كمًا وكيفًا ومكانًا وزمانًا.

فالأصل في العبادات والقرب أنها ممنوعة، حتى يرد من الشارع ما يدل على طلبها، ومن ألّف عبادة من عند نفسه، أو تصرف في عبادة مشروعة على غير ما شرعت، فهو مبتدع متلاعب بالدين.

أما المعاملات: فإن الشريعة ليست هي التي أنشأت للناس صور التبادل والتعاون والتعامل، ولكنها جاءت فوجدت صوراً يتعامل الناس بها، فكان لها موقف منها هو موقف الإقرار أو الإلغاء أو التعديل، بحسب انسجامها أو مصادمتها لمثل الإسلام ومبادئه وأحكامه الكلية التي شرعها في هذا المجال.

فيكون الشأن في المعاملات هو: جواز الابتداع فيها بشرط أن لا تصادم حكمًا شرعيًا، أو مبدأ إيمانيـًا، أو خلقيًا[1].

(١) ميدان التطور في الشريعة ـ محمد محمد المدني ـ في كتاب الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي ـ مجموعة بحوث لعدد من الأساتذة ١/ ٥٠. وانظر في هذا المجال: الخصائص العامة للإسلام، يوسف القرضاوي ٢٠٥، والثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، صلاح الصاوي ١٩.

ومن كل ما سبق يتبين لنا ، أنه على الرغم من رحابة المساحة المفسوحة لحركة المسلم الفردية والاجتماعية ليحقق تجديد حياته وتطوير حضارته في مجال النظم الاجتماعية التي قال العلماء إن الأصل فيها الجواز ؛ حيث قاعدة «الأصل في المعاملات الإباحة» : إلا أن ذلك كله لم يطل بالتغيير والتبديل أحكام الشريعة التي جاء بها الكتاب والسنة ، فتقرر أنها الحق وأن المصلحة قائمة فيها إلى يوم القيامة ، وأن من تصور ـ وقتًا ما ـ أن المصلحة قد خرجت عنها ، واقتضت حكمًا مناقضًا لها ، فإنما هو واهم .

وكثيراً ما يذكر الداعون إلى تطوير الشريعة موقف الخليفة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في تطبيق بعض الأحكام ، خلافًا للتطبيق الذي كان على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر ، كإيقاف الزكاة عن بعض العرب الذين كانوا يأخذونها بصفتهم مؤلفة قلوبهم ، وعدم القطع بالسرقة عام الرمادة ، وجعله الطلاق بلفظ الثلاث ثلاث طلقات بعد أن كانت واحدة ونحوها .

فهم يرون ، أن الخليفة عمر ـ رضي الله عنه ـ قد غير أحكاماً قد ثبتت بالكتاب أو السنة وأجمع عليها الصحابة قبله ، استجابة لدواعي التطور .

وهذا سوء فهم لاجتهادات عمر ـ رضي الله عنه ـ فإنه ـ في الحقيقة ـ لم يلغ أحكامًا شرعية ثبتت بالنص ، وإنما اجتهد في تطبيقها على واقع تغير عما كان عليه في عهد من قبله .

فحينما منع الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن ما كانا يأخذانه من الزكاة ، لم يكن ذلك منه إلغاءً لسهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة فالسهم باق إلى يوم القيامة ، وإنما أوقف تطبيقه على أشخاص معينين في ظرف محدد ؛ لأنه رأى أن علة التطبيق قد ذهبت حينما عز الإسلام ، ولم يعد بحاجة إلى تأليف أمثال هذين الرجلين ، أما الحكم النظري ، فباق ليعود تطبيقه إذا وجدت ظروف تقتضي

هذا التطبيق.

«ولم ينكر الصحابة على عمر ما فعله بعد أن فهموا مراده ، فإنه لم يُرد نسخ الحكم الثابت بالقرآن والسنة ، وما ينبغي لأحد أن يرى هذا في أية حال، وإنما رأى أن هذا الحكم ـ في تطبيقه المعين ـ ذهب بذهاب علته ، وأنه قد يعود إذا وجدت علته في زمن آخر ، كما حدث أيام الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز»[١].

(١) محمد يوسف موسى ـ الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي ـ تأليف لجنة من الأساتذة ٥٦/١.

مسائل ختامية حول قضية التطور

١ـ الثقافة الإسلامية والتطور

تتعدد تعريفات «**الثقافة**» كثيراً لدى المعنيين بها ، لكنها تعود لدى عموم هؤلاء ، إلى كونها منظومة العقائد والقيم والأعراف والنظم والآداب والفنون لدى إنسان أو مجتمع ما [(١)] .

وبما أن هذه الجوانب كلها في الفكر المعاصر ، تتشكل وتتطور تبعاً لتطورات الفكر البشري والظروف الحضارية والعلم المادي التجريبي ، فإن بالتالي أي جانب من تلك الجوانب يأبى الدخول في طريق التطور السريع يذوي ويموت .

والسؤال هنا :

«الثقافة الإسلامية» هل يطبق عليها هذا القانون الجاري على الثقافات البشرية[(٢)] التي أصبحت لا ترى حياتها وبقاءها ، إلا في التطور المتلاحق؟ .

ربما يبدو بدءاً أن المنطق واحد ، فالثقافة ، أيا كانت! مجموعة من الأفكار وصور السلوك المتمثلة في حياة البشر ، فينبغي من ثم أن تخضع الثقافة

---

(١) انظر : تعريف تايلر للثقافة ، وهو من أشهر التعاريف المعتمدة في كثير من المؤسسات الثقافية العلمية ، تايلر . أحمد أبو زيد ١٩٥ .

(٢) الحق أنه حتى الثقافات البشرية لا يحكمها قانون التطور الصارم كليًا ، بمعنى أن كل شيء فيها ينبغي أن يتحول إلى وضع آخر يكون أكمل منه .

إذ تنطوي هذا الثقافات على أشياء من بقايا الأديان المنزلة من جهة ، ومن المشاعر الفطرية من جهة أخرى ، مما تكون فيه أحق من سواها مما يأتي عليها .

الإسلامية لقانون التطور كالثقافات الأخرى .

لكن الحق خلاف ذلك .

ذلك أنه «إذا كنا ـ يقول محمد أسد ـ نعتقد أن الإسلام ليس مدنية من المدنيات الأخرى ، وليس نتاجًا بسيطًا لآراء البشر وجهودهم ، بل هو شرع الله سنَّه سبحانه ؛ لتعمل به الشعوب في كل مكان وزمان ، فإن الموقف يتبدل تمامًا .

وإذا كانت الثقافة الإسلامية ـ في اعتقادنا ـ نتيجة لاتباعنا شرعًا منزلاً ، فإننا حينئذ لا نستطيع أبدًا أن نقول : إنها كسائر الثقافات خاضعة لمرور الزمن ومقيدة بقوانين الحياة العضوية .

ـ فضلاً عن هذا ـ فإن الجنس البشري في كل ما وصل إليه عبر تطوراته الثقافية مازال مقصراً كثيراً عما تضمنه المنهاج الإسلامي ، في مثل إقامة الإخاء الإنساني ، وإشادة الصرح الاجتماعي على الأخلاق العليا ، وتحقيق شعور الفرد بالسعادة الروحية . . . إلخ .

ويختم كلامه بقوله : إننا والحالة هذه لا نحتاج إلى فرض إصلاح على الإسلام ـ كما يظن بعض المسلمين ـ ؛ لأن الإسلام كامل بنفسه من قبل ، أما الذي نحتاج إليه فعلاً ، فإنما هو إصلاح موقفنا من الدين بمعالجة كسلنا وغرورنا وقصر نظرنا ، أي بمعالجة مساوئنا نحن لا المساوئ المزعومة في الإسلام»(١) .

والأمر في الثقافة يعود إلى ما قلناه عن الإسلام عمومًا ـ مبادئه وأحكامه ـ فالثقافة الإسلامية :

ـ تدخل فيها التعاليم التي قررتها نصوص الكتاب والسنة ، وإن تمثلت في فكر البشر وسلوكهم ، وهذه تمثل الصدق والعدل التامين اللذين لامجال لترقي البشر عليهما .

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق ـ بتصرف يسير ـ محمد أسد ترجمة عمر فروخ ١١١ ، ١١٤ .

ـ كما تدخل فيها اجتهادات آحاد المسلمين في المجال الشرعي، وإبداعاتهم في المجالات الأدبية والفنية والنظم الاجتماعية، ما دامت متسقة مع تلك التعاليم.

وهذه الاجتهادات والإبداعات خاضعة للتغير والتطور لارتباطها بالفكر الإنساني من جهة، ولكونها استجاباتٍ لظروف معينة في طور من أطوار الحياة البشرية.

٢ ـ ثبات الإسلام وإيجابية المسلم:

سبق بيان التصور الذي قدمه أدونيس، عن علاقة المسلم بالإسلام والمتمثل في أن تعامل المسلم مع الإسلام على أنه كامل وثابت يؤدي إلى تعطيل قدراته الإبداعية، وإبقائه سلبيًا أمام الدين وفي مجالات الحياة.

وهذا التصور رائج لدى العصرانيين عمومًا[١]، ولدى بعض الإسلاميين، الذين يرون أن العقلية الاتباعية ـ أو ـ النصوصية، التي يتسم بها المنهج السلفي، تحد من انطلاقة العقل ومن حركة التطور التاريخي التي ينبغي أن يواكبها الإنسان[٢]. ومثل هذه التصورات قائمة في الأصل على إحدى نظرتين، أو هما معًا:

الأولى: الانطلاق من مبدأ أن التطور دائماً إلى الأفضل؛ أي أنه متصاعد دائمًا، وبالتالي فمن أخذ بسبيله فهو الإيجابي المتحقق بصفات التقدم والارتقاء، بغض النظر عن القيمة المعيارية للمتطور منه وإليه.

وقد أسلفنا خطأ هذا المبدأ، وذكر تذمر المفكرين الغربيين مثل: (أودال) و(دوبو)، وغيرهم، من الانسياق الغربي معه.

---

(١) انظر: «إسلام النفط»، جابر عصفور، ضمن «الإسلام والحداثة»، ١٨١.

(٢) انظر: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ٣٠٤، ٣٦٢، وما بعدها.

والموقف السليم ـ وهو الموقف السلفي ـ النظر إلى الأشياء سواء كانت في مجال الفكر أو السلوك نظرة معيارية ، فما كان حقًا ، فإن ما خالفه باطل ، ولو جاء تالياً له ، والمنطق من ثم أن يتمسك المرء بالحق ، ولو كان الأسبق ، وأن يرفض الباطل ولو كان الجديد المستحدث .

الثانية: الحكم بأن افتراض الكمال ومن ثم الثبات للدين خطأ، وأن الحقيقة هي أنه نسبي ، ومن ثم قابل للتطور ، وذلك :

* إما إنكاراً لأصل الدين ـ أساساً ـ لدى من لا يؤمنون بوجود الله ، أو يقولون بوجوده ، ولكنهم ينكرون إلهية الوحي .

* أو إيمانًا بالوحي الإلهي ، ولكن باعتباره تنزلاً ظرفياً مربوطاً بزمن معين وبيئة معينة ، فهو كمال بالنسبة لذلك الزمن ولتلك البيئة، فإذا تقدم الزمن وتطورت أوضاع تلك البيئة لم يعد كمالاً لها ولا وافياً بحاجاتها ولا مواكبًا لطموحاتها ، وكل ذلك مخالف لتصور المسلم لدينه :

فهو يؤمن بخالقه العليم الحكيم ، وبأنه أنزل دينه الإسلام صدقًا في أخباره، وعدلاً في أحكامه رضيه لعباده إلى قيام الساعة، يرفع عنهم به الحرج، ويطهرهم ويزكيهم، ويحقق لهم المصالح .

وعليه ، فإن المسلم يوقن بأن حركته لاتكون إيجابية إلا إذا كان سيرها في إطار هذا الدين، ولا تتحقق المصالح التي يطمح إليها المسلم إلا من خلال الاستقامة على منهجه .

وأن الخروج على الدين أي تبني ما يناقضه ليس ـ على أي حال وفي أي مجال ـ تطورًا إلى الأفضل، وترقيًا بقدر ما هو ارتكاس إلى الأسفل واستبدال للذي هو أدنى بالذي هو خير .

إنه ـ ولله المثل الأعلى ـ كشخص وجد علبة مغلّفة ، فأخبره طبيب مجرب

أنها تحتوي على السم القاتل، ولكن ابنه الغرير أغراه تزويق الغلاف وجدة الإنتاج، فاتّهم الطبيب بأن معرفته قديمة، وزيّن لأبيه تجاوز نصيحته حتى أكل منه فأردى نفسه.

٣ ـ تنوع الشرائع المنزلة: إن اللّه سبحانه وتعالى، رحمة بعباده وابتلاءً لهم، لم يحدد لهم تشريعاً واحدًا فور ظهورهم على هذه الأرض مستمرًا معهم في تحولاتهم التاريخية؛ وإنما نوّع الشرائع المنزلة على الأنبياء تحقيقاً لمصلحة العباد ورحمة بهم، ولكن الأصل وهو توحيد الله بالعبادة ثابت لا يتغير.

قال سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [المائدة: ٤٨].

قال ابن كثير ـ رحمه الله ـ: «هذا إخبار عن الأمم المختلفة الأديان باعتبار ما بعث الله به رسله من الشرائع المختلفة في الأحكام المتفقة في التوحيد، كما ثبت في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «نحن معاشر الأنبياء إخوة لعلات ديننا واحد» يعني بذلك التوحيد الذي بعث الله به كل رسول أرسله وضمنه كل كتاب أنزل»[١].

ولكن هذا التنويع أو «التطور»، كما يعبر به بعض الكتاب بين الرسالات الإلهية ليس «تطوراً من الخطأ إلى الصواب كما تريد أن تصوره المذاهب التطورية للأديان، وإنما هو تدرج تصاعدي في مراتب الكمال والوفاء والشمول»[٢].

---

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ٢/ ٦٦.

(٢) الدين ـ محمد عبدالله دراز ١١٢.

٤ ــ **وبعد** : فإن مما أرهق المسلمين وأساء إلى الإسلام ــ كما يقول القرضاوي ـ من قبل كثير من المسلمين في عصور مختلفة أمرين :

أولهما: الانجراف مع دعوى التطور في ثوابت الدين وركائز الإسلام في العقيدة والقيم ونحوها ، مما ينتهي بالأمة لو استجابت لها إلى الانسلاخ من العقيدة الإسلامية ، والتحلل من أخلاق الدين ، والذوبان في الثقافات البشرية الضالة .

وثانيهما : المضادة العاطفية لفكرة التطور ، التي تجمح بأصحابها إلى التنكر للتجديد والتطوير في كل شيء ، حتى المجالات التي شرع الإسلام الاجتهاد فيها ، أو السعي وراء المصلحة المتحققة بها في تطوراتها البشرية وذلك بحجة إلحاق هذه الأمور بالدين المنزل ، وتثبيتها مع الثوابت مما تؤدي ـ لو استجاب لها المجتمع المسلم ـ إلى إيقاف حركة الاجتهاد وتعطيل الفكر والموت الحضاري .

والموقف العدل السديد هو الذي يتقي الطرفين كليهما .

فيعتصم بالثوابت المتمثلة بحقائق الفطرة الإنسانية الأصيلة ، وتعاليم الهدي الموحى في القرآن والسنة ، حاكمًا بها محاكمًا إليها ، غير زائغ عنها مع موجات الزيغ العاصفة .

وفي الوقت نفسه يعلم جوانب التغير ، الممكنة التطور ، فلا يعطيها حكم الحقائق الثابتة المتعالية عن النظر ومن ثم التغيير ، سواء كانت آراءً فكرية ، أو أنماطًا سلوكية أو مسلكًا حضاريًا ، وإنما يفتح باب الاجتهاد والتجديد ، ويسعى لتحقيق المصالح من خلال السبل التي يقتضيها الزمن ، والظروف التي يعيشها المسلم ، كل ذلك في إطار تلك العواصم الثابتة ، وهذا هو الموقف السلفي عبر الزمان ، والله أعلم .



قضيــة القيــم



لفظة «القيم» موصوفة بالدينية، أو الاجتماعية، أو التقليدية، أو الأصيلة، أو نحوها من الصفات ذات رواج في الساحة الثقافية.

وغالباً ما ترد بوصفها حاكمًا يشترط إذنه في إدخال ما يسعى الراغبون إدخاله إلى المجتمع من مستجدات، فكرية، أو سلوكية، أو غيرها.

ولأن هؤلاء ينقصهم ـ إن قليلاً أو كثيراً ـ القدرة الإبداعية من جهة، والفقه الشرعي من جهة أخرى، فإنه لا مناص لهم لتحقيق ما يطمحون إليه من الارتقاء بالمجتمع المسلم سوى جلب ما لدى الآخرين من أشياء يرونها عامل الارتقاء بهؤلاء الآخرين، واتقاءً للأثر التغريبي لهذه المجلوبات ـ وربما أيضًا اتقاءً لنفور الناس منها ـ يشترطون أن تكون موافقة **لقيمنا الإسلامية**، أو أن لا تخالف ما لدينا من **قيم أصيلة** ـ على الأقل ـ.

والذين يدرسون الثقافات البشرية، يجعلون القيم أبرز عناصر التمايز بين الأمم، والذين يدرسون النظم يقررون أنها ـ أي النظم ـ تنبثق من القيم السائدة في مجتمع ما... إلخ.

لكن ما هي القيم؟

ما أبعادها المحدِّدة؟

هنا لن نجد تصوراً علمياً يمتد إلى تمثلات عملية واضحًا في فكر الناس، أو أغلبهم، ومتجليًا في سلوكهم.

إن تصور كثير من الناس ـ حتى المثقفين ـ للقيم وأبعادها، وموقعها في الحياة باهت ومشتت.

ووراء ذلك كله، فإن القيم تمثل أحد ثلاثة مباحث هي موضوع الفلسفة

التي شغلت بها قديمًا وحديثًا في معالجات تراوحت بين مواقف متضادة.

وسنتناول القيم من هذا الجانب على أن لا ننحصر في الإطار التجريدي الفلسفي، وإنما نفيض منه إلى الامتدادات الواقعية له.

التعريف :

القيم في الفكر المعاصر، ولدى الباحثين فيها : جمع، مفرده : قيمة.

فما الدلالة الأصلية لهذه المادة في اللغة العربية، وما مدى انطباقها على مفهومها المعاصر؟

يقول صاحب معجم مقاييس اللغة : « (قوم) القاف والواو والميم أصلان صحيحان - يدل أحدهما على جماعة ناس، وربما استعير في غيرهم.

والآخر على انتصاب وعزم. . . .

ثم قال : ومن الباب قومت الشيء تقويمًا، وأصل القيمة الواو، وأصله أنك تقيم هذا مكان ذاك»[1].

أما ابن منظور، فقد أورد كلامًا طويلاً بشأن مادة «قوم»، ومن أهم ما يعنينا هنا :

أن القيم تأتي بمعنى الاستقامة، وبمعنى المستقيم . قال حسان - رضي الله عنه - :

وأشهد أنك عند المليـــــك أرسلت حقًا بدينٍ قيم

وقال كعب بن زهير :

فهم ضربوكم حين جرتم عن الهدى

بأسيافهم حتى استقمتم على القيم

---

(١) ٥/ ٤٣.

ـ وتأتي بمعنى الأشياء التي تقوم عليها حياة الإنسان ، ففي قوله ـ سبحانه- : ﴿ وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ﴾ [النساء : ٥] قُرئ (قيما) ، وكلاهما قياماً وقيما ـ وأيضًا قوامًا ـ تعني الشيء الذي يقيم شأن الناس، وبه ملاكهم .

كما تأتي بمعنى الأشياء التي تُقوَّم بها الأشياء ، كالدراهم والدنانير والذهب والفضة ونحوها، تمثل قيماً تقدر بها الأشياء فتعرف قيمتها ؛ أي قيمة الأشياء المقدرة بهذه القيم . . . قال ابن منظور : «والقيمة واحدة القيم وأصله الواو؛ لأنه يقوم مقام الشيء ، والقيمة ثمن الشيء بالتقويم»(١) .

وقال الراغب في المفردات ، عن القوام ومثله القيام ، وكذلك القيم ـ بحكم أنها تأتي بمعنى واحد ـ كما أسلفنا ـ إنها : «اسم لما يقوم به الشيء ؛ أي يثبت كالعماد والسناد لما يعمد ويسند به»(٢) .

القيم في الفكر المعاصر:

نكتفي بهذا التلخيص لما جاء في اللغة بشأن مادة القيم ، لنتعرفها في الفكر المعاصر كي نوائم بين التعريفين :

يقوم بعض الباحثين في القيم ببيان شعورهم بغموض مفهومها أمامهم : فـ «للقيم دلالات شتى ومفهومها مفهوم متحرك» .

و«القيمة مفهوم مراوغ ومثير للخصومة الفكرية» .

وأنه : «لا يوجد للقيمة معنى ثابت عام ، فمختلف الناس يعنون أشياء

---

(١) لسان العرب ١٢/ ٥٠٠ مادة قوم .

(٢) المفردات في غريب القرآن ٤١٧ .

مختلفة في سياقات مختلفة»[١].

لكن هذا لم يمنع أن تتقارب التعريفات لدى الباحثين فيها ، حتى يستطيع المتأمل فيها الخروج بمفهوم معين للقيم .

* القيمة تعريب لألفاظ متقاربة في اللغات الأوروبية الرئيسة :

في الفرنسية : VALEYR

في الإنجليزية : VALYE - WORTH

وفي اللاتينية : VALOR

وهي مصطلح جديد لا يجاوز القرن التاسع عشر ، وإن كان موضوعها موجوداً في الفلسفة والأديان منذ القدم .

ويعتقد بعضهم أن «لوتسه ١٨٨١م» هو أول من استخدم لفظ القيمة بالألمانية "WERTE" بالمعنى الفلسفي الذي يشرط ويحدد ما هو كائن، أما «نيتشه ١٩٠٠م» ، فهو الذي أذاع مصطلح القيمة ، ووسعه ، ثم جاء فند لباند ١٩١٥م» ـ ومن تبعه "كريكرت" ١٩٣٦م ، "ومنستر برج" ١٩٣٦م؛ حيث طغى لديه النظر للقيم على سواها ، حتى جعل الفلسفة لديه هي : علم القيم مقابل العلوم التجريبية التي تُعنى بالوقائع[٢].

والقيمة في هذا الإطار تعني وفق «لوتسه» ـ السابق ذكره ـ الشيء الذي

---

(١) النقول حسب الترتيب :

ـ العمدة في فلسفة القيم ـ عادل العوا ٢٧٦ .

ـ نظرية القيم في الفكر المعاصر ـ صلاح قنصوه ٧ .

ـ آفاق القيمة ـ رالف بارتن بيري ـ ترجمة عبد المحسن سلام ١٢ .

(٢) انظر : نظرية القيم ـ صلاح قنصوه ٢٠ ، والمعجم الفلسفي صليبا ٢/ ٢١٢ .

يشرط ما هو كائن ؛ أي الذي لا يكتفي بوجود الموجود ، دون أن يضفي عليه حكمًا معينًا ، فالقيمة ترتبط بالأشياء بحكم، وحكمها «هو الذي يعترف للأشياء بصفة القيمة ؛ أي بصفة أنها جديرة بالتقدير»(١) .

فالقيمة تطلق على « ما يتميز به الشيء من صفات تجعله مستحقًا للتقدير كثيرًا أو قليلاً ، فإن كان مستحقًا للتقدير بذاته كالحق والخير والجمال كانت قيمته مطلقة، وإن كان مستحقًا للتقدير من أجل عرض معين كانت قيمته إضافية»(٢) ، والقيم هي «الأشياء التي تكون موضع اهتمام أو نفع أو شغف»(٣) .

هذه مقاربات تجريدية لمفهوم القيمة والقيم ، لا يقف عندها الباحثون في هذا المجال، وإنما يتجاوزونها إلى تمثلاتها الجزئية مما يشعر الإنسان أنها هي القيم .

«فبيري» يقول : «إن كلمة القيمة تشير إلى تلك الناحية من الحياة الإنسانية التي تعودنا أن نستعمل لها الكلمات المباركة . وهي تشير أيضًا إلى دلالات أخرى، وتستعير المعنى البراق لصفات مثل : الخير ، والحسن، والحق ، والوجوب ، وجدير ، وجميل، ومقدس ، وعادل، وأسماء مثل : السعادة ، والرفاهية ، والحضارة؛ وهي تشير إلى اسم مشترك لما تعنيه هذه الكلمات»(٤) .

والقيم على هذا هي : المثل أو القواعد التي تقوم عليها الحياة الإنسانية متميزة بها عن الحياة الحيوانية، وتتمثل في قيم عليا أو مطلقة يحصرها كثير من الفلاسفة في ثلاث :

---

(١) العمدة في فلسفة القيم ٢٧٧ .
(٢) المعجم الفلسفي جميل صليبا ٢/ ٢١٣ .
(٣) آفاق القيمة ١٣ .
(٤) المصدر السابق ١٦ .

الحق : الذي ينبثق منه المنهج العلمي في تقويم الفكر .

والخير : الذي ينبثق منه علم الأخلاق .

والجمال : الذي ينبثق منه علم الجمال .

بما ينطوي عليه كل علم من هذه العلوم من قيم تفصيلية .

وقد زاد بعضهم قيماً أخرى على هذه الثلاث كقيمة «التقديس الديني»[(١)] .

وهذا التقسيم الثلاثي للقيم ، هو التقسيم السائد في الفلسفة التي تبحث في القيم بصفتها إحدى مباحثها الثلاثة : «المعرفة ، والوجود ، والقيم» ، كما أسلفنا .

لكن موضوع القيم بما أنه أصبح في العصر الحديث هماً مشتركاً للمثقفين على اختلاف تخصصاتهم ، فقد وسعت تلك القيم ، فلم تعد محصورة بالقيم العليا الثلاث أو الأربع ، أو لنقل : إنها مدَّت أفقيًا ، فلئن كانت قيمة الخير تنطوي على القيم الخلقية المنبثقة منها ، ويتركز البحث على هذه القيمة في مثاليتها المطلقة ، فقد صارت النظرة والتأمل في القيم العديدة التي يقوم عليها نظام الوجود وبها تكتسب الأشياء ، وخاصة «حياة الإنسان وحركته» قيمتها الحقيقية ، أي إنسانيتها ، ويمكن أن نمثل بعض هذه القيم ذات الحيوية في عصرنا :

العدل ، الحكمة ، الإحسان ، الحرية ، السلام ، الصدق ، التعاون ، الوفاء ، الأمانة . . . إلخ[(٢)] .

هذه وأمثالها هي القيم ، وهي صفات يكتسب الشيء ـ عملاً أو شخصًا أو نظاماً . . . قيمته من اتصافه بها وتمثله لها ، وعليها تقوم الحياة الإنسانية

---

(١) انظر : أسس الفلسفة توفيق الطويل ٣٧٨ .

(٢) انظر : الفكر الإسلامي محمد عفيفي ١٤٩ .

الصحيحة.

فإذا ما عدنا إلى التعريف اللغوي للقيم، نجد أنه يقع على هذه القيم في معانيه المتعددة:

* فهي الأشياء التي تقوم عليها حياة الإنسان، فإذا ما تجردت الحياة البشرية منها، لم تعد حياة إنسانية أبدًا.

* كما أن هذه القيم هي التي تُقوَّم بها أفعال الإنسان، فيحكم لها أو عليها، فالعدل قيمة بذاته، وفعل الإنسان يحكم عليه من خلالها، وترتفع قيمة هذا الفعل بقدر ما تحقق من صفة العدل فيه.

ومثل ذلك: معنى الاستقامة الذي تحققه هذه القيم لمن تحقق بها ولما تحقق بها من أفعال.

فيكون ـ بالتالي ـ المعنى الاصطلاحي ـ على الرغم من كونه محدثاً ـ صحيحًا من الوجهة اللغوية.

وعامة هذه القيم تدخل تحت مسمى **الأخلاق** لدى الأقدمين، مما جعل كثيراً من الدارسين المعاصرين، يستخدمون لفظة القيم كمرادف للفظة الأخلاق بحيث يدرس بعضهم الأخلاق، الإسلامية تحت اسم «القيم الإسلامية»(١).

وحسب التقسيم الفلسفي للقيم، فإن الأخلاق تدخل تحت قيمة الخير التي هي إحدى القيم الثلاث الكبرى: الحق والخير والجمال، مما يجعل الأخلاق تمثل جزءاً من القيم، لكن المرونة الاصطلاحية ـ في هذا العصر خاصة ـ تسمح بتوسيع مفهوم الأخلاق حتى تغطي القيم الثلاث كلها.

---

(١) انظر: ـ مثلاً ـ الأحكام القيمة الإسلامية ـ عبد الودود مكروم.

وخلاصة القول:

إن القيم صفات ـ أو مُثل ، أو قواعد . . . تقام عليها الحياة البشرية فتكون بها حياة إنسانية ، وتعاير بها النظم والأفعال ؛ لتعرف قيمتها الإنسانية من خلال ما تتمثله منها .

القيم في الفكر المعاصر

١ ـ أبرز نظريات القيم في الفكر المعاصر :

تتشعب مواقف أهل الفكر بشأن القيم تشعبًا كبيراً وكثيراً ، وإذا استثنيت «ما بعد الطبيعة» فلن تجد ـ كما يقول توفيق الطويل ـ كالقيم وبالذات ـ علم الأخلاق ـ علمًا يضاهيه في كثرة المذاهب ، وتعدد وجهات النظر .

ولذا لن نوغل في تتبع نظريات القيم ، وإنما نشير إلى مواقفها العامة بما يستبين به تصورها للقيم في دنيا البشر .

أ ـ النظرية اللاهوتية :

وهي التي تردُّ القيم إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ سواء كانت حقائق المعرفة أو قيم الأخلاق .

وهذه النظرية يدرجها الباحثون في النظريات المثالية غالبًا .

فلبرانش ـ وهو من أتباع ديكارت ـ يقول عن الحقائق الكلية التي تمثل مبادئ العقل في معرفته : إنها لكونها ضرورية وكلية وأزلية ، فإنها لا تليق بالعقل الإنساني المحدود الفاني ، وإنما تقوم بالعقل الإلهي وحده «بل هي الموضوع الباطن للعقل الإلهي»[1] .

وقال بهذا ديكارتي آخر ، هو « ليبنتز» .

وقبل هؤلاء قال الفارابي في تفسيره لقول أفلاطون بعالم المثل القائمة

---

(١) ديكارت والعقلانية ـ جنفياف روديس ١٣٣ .

خارج الذهن والسابقة لأجزائه في الواقع : إنه يقصد أنها موجودة في علم الله لأن الله قد علمها قبل أن يبرأها .

وبهذا قال «بييرابيلارد» الفيلسوف المسيحي (ت١١٤٢م)، الذي قرر أن حقائق الأشياء الموجودة قبل أعيانها هي أفكار الله الخالقة[١] .

ومثل ذلك في الخير أو القيم الخلقية ، فقد ذهب كثير من الفلاسفة اللاهوتيين إلى أن الخير مرده إلى الله ، لأن سبب خيريته كونه صادرا عن الله وكونه مأموراً به منه ، ومن هؤلاء «جيرسون ـ ١٣٣١م، ودنزسكوت ١٣٠٨م، ووليم أوكام ١٣٤٩م» .

وينكر كثير من هؤلاء أن يكون في القيم ذاتها طبيعة أصلية ، فهي إنما كانت حقـًا وخيرًا ؛ لأن الله أمر بها أو وجّه إليها ، لا لأنها تنطوي على حق وخير في ذاتها «فمقياس الأخلاقية لا يقوم في طبيعة الأفعال بل في إرادة الله»[٢] .

وينسب الدكتور الطويل هذا القول للسلف في الإسلام[٣] ، وسنعرف لاحقًا موقف السلف في هذا الشأن .

ب ـ النظرية المثالية :

تعود إلى أفلاطون ؛ الفيلسوف اليوناني (ت٣٤٧ ق . م) ؛ حيث أقام مذهبه في المعرفة والأخلاق على هذه النظرية[٤] .

---

(١) انظر : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ٢٨١ ، ٢٨٤ ، وتاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ١٠٣ .

(٢) أسس الفلسفة ـ توفيق الطويل ٤٢٧ .

(٣) انظر : المرجع السابق الصفحة نفسها .

يقول أفلاطون: إن هناك عَالماً تقوم فيه حقائق ثابتة أزلية كاملة، وهي مجردات أو مثل، ومعرفتنا لما حولنا وحكمنا عليه أساسه معرفة سابقة بتلك المجردات، لأن المحسوسات التي ندركها متغيرة حادثة بينما أحكامنا عليها ثابتة، مما يدل على أن لهذه المحسوسات المتغيرة أصولاً أو عللاً ثابتة.

فالإنسان بالذات، والعدالة بالذات والخير، والجمال، والشجر... إلخ، هي مبادئ أو مثل الوجود المحسوس والمعرفة جميعًا «ذلك بأن الأجسام إنما يتعين كل منها في نوعه بمشاركة جزء من المادة في مثال من هذه المثل فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه»[(١)] خيرًا أو عدلاً أو غيره.

والإنسان بما أنه ينزع إلى الكمال إذا استقام فكره، فإنه يحاول أن يتحقق بالصورة العليا من تلك المثل في شخصيته ـ ويمثل على ذلك بأستاذه سقراط ـ كما أنه لا يقف في معرفته وتأمله عند الصور القريبة المادية، وإنما يصعد من تأمله ما فيها من ظلال المثل إلى النأمل في المثل ذاتها، بل وإلى تعجل مفارقة هذه الحياة والتخلص من أسر المادة؛ لتعود روحه نحو عالم المثل الأزلي الكامل ـ كما فعل سقراط حينما أقدم على احتساء السمّ راضياً[(٢)].

وعلى الرغم من تتابع القرون، فإن نظرية المثل الأفلاطونية ما تزال حية وفي عصرنا خاصة لدى بعض الفلاسفة الذين رفضوا القول بمصدر ديني «إلهي» للقيم من جهة، كما رفضوا الموقف الوضعي الذي يردها إلى الخبرة البشرية القريبة، فلم يكن لهم مناص سوى اللجوء إلى هذه النظرية؛ لبناء نظرتهم للقيم على أساسها، كما لدى جودت ١٩٥٣م، وهارتمان ونحوهما، ولم لا و«نظرية أفلاطون والنظريات المستمدة منها هي التي تشكل الجانب الأكبر من الفلسفة

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ٧٣.

(٢) انظر: المصدر السابق ٩٧، ٩٩.

المعاصرة»[١].

ومن أبرز المنسوبين للنظرية المثالية في القيم الفيلسوف «كانت . . » الذي يرى أن هناك قانوناً معرفيًا خلقيًا جمالياً في أعماقنا، تتحدد به القيم في هذه المجالات الثلاث، وقد فصَّل ذلك في كتبه خاصة:

كتاب نقد العقل الخالص في المجال المعرفي .

ونقد العقل العملي في المجال الخلقي .

ونقد الحكم في مجال الجمال .

وخلاصة رأيه في هذا المجال:

* أن العلوم الواقعية إنما استحقت وصف العلمية، لأنها طابقت الشروط العقلية للمعرفة القائمة في العقل، فالعقل هو المشرع للأشياء، ومنه ينبغي أن نلتمس تفسيرها لا العكس.

وإن التصرفات البشرية، إنما تكتسب خلقيتها من مطابقتها للقانون الخلقي الذي نشعر به في أعماق نفوسنا، والذي يقوم على مبدأ:

ـ افعل طبقًا لقاعدة ترغب في الوقت نفسه أن تكون قانونًا عامًا، أو

ـ افعل بحيث تعامل الإنسانية دائمًا ممثلة في شخصك، أو في أي شخص آخر غاية، ولا تعاملها كمجرد وسيلة إلى تحقيق غاية، ونحوها.

* وأن الأشياء الجميلة إنما اكتسبت هذه الصفة، لكونها اتسقت مع المثال الخالد للجمال الموجود داخل أنفسنا ـ أثناء رؤيتنا لها ـ [٢].

---

(١) نظرية القيم في الفكر المعاصر ١١٩ .

(٢) انظر المصدر السابق ١٠٥ - ١٠٧ .

وهكذا فالمثاليون يتفقون على أن القيم تتمثل في كليات، أو قوانين عامة مجردة تسمو على الزمان والمكان، وذات مستوى ثابت مطلق ومفردات المعرفة، أوالأخلاق، أو الجمال القائمة في حياتنا، تستمد وصفها القيمي من تبعيتها لتلك القيم المطلقة.

ويختلفون في مرد هذه الكليات أو القوانين، أهو عالم روحي فوق عالمنا المادي، أو هو العقل البشري؟

جـ ـ النظريات الوضعية:

وهي نظريات عديدة يجمعها إنكار وجود حقائق، أو قيم لم تستمد من التجربة ـ باستثناء الأوليات الرياضية ـ وعليه ينكر أتباعها وجود قيم مطلقة تستمد من العقل، أو من أي مصدر آخر سوى التجربة، فلم تعد القيم مبادئ ينبغي أن يستهدفها الفكر أو السلوك، وإنما سلوكيات واقعية محكومة بالأوضاع الاجتماعية والمادية.

ولقد انتهت تلك النظريات إلى التضحية بالقيم تماماً، وحسبنا مثالاً لذلك:

* موقف الوضعية المنطقية التي تقوم على أن قيمة أي لفظ، تكمن في مردوده المادي الماثل في عالم الخبرة الحسية، وبما أن القيم صفات لا تحققها هذه الخبرة فهي لا شيء، أو هي لغو.

إنها عبارة عن مشاعر ذاتية، وانفعالات شخصية تستوى نتائجها المتناقضة فقولك: البر بالفقير فضيلة، وقول الآخر البر بالفقير رذيلة معقولان معاً، ولا تناقض بينهما؛ لأن كلاً منهما يعبر عن عواطف قائله.

فالوضعيون يرون أن القيم، والأخلاق ـ بالذات ـ «مجرد أوامر في صيغة

مضللة كما يقول (كارناب)، أو هي محاولة يقوم بها فرد، ليجعل من رغباته الشخصية أماني ورغبات يدين بها غيره من أفراد المجموع، كما يقول «برتراند رسل»[(١)].

* موقف النفعية: «البراجماتية»: وهو الذي يربط القيم بنتائجها في حياة الناس، فما أثبت نفعًا وأثر إيجابيًا، فهو قيمة معتبرة.

فالقيم كالفروض التي يفترضها الباحث حلولاً لمسألته التي هو بصددها، يقوم باختبارها، وما أثبت كونه الحل المناسب فهو الحق. إن المحك الصحيح لكونه الشيء حقًا أو خيرًا، هو - كما يقول «وليم جيمس ١٩٠١م»: «القيمة المنصرفة (الفورية) في تجارب الحياة، ومن ثم أصبحت المنفعة هي مقياس الحق»[(٢)].

وهذا هو المذهب الذرائعي الذي قال به كثير من الفلاسفة في القرن العشرين مثل «بيرس» و«شيلر»، و«جون ديوي»، وقد طغى أثر هذا المذهب على حياة كثير من الناس، فشاع فيهم ما يسمونه بالأخلاق «التجارية»، «أو المصلحية» ونحوها.

والحق أن القيم بخاصيتها التي تكون بها قيما، وهي السمو والإطلاق بالنسبة لعقل الإنسان وحركته، تفقد قيمتها الحقيقية لدى أي فكر، أو فلسفة لا تقيم لوجود الله اعتبارًا في حياتها؛ ولهذا كان موقف الوجودية الملحدة الهادم للأخلاق موقفًا صريحًا في هذا المجال؛ حيث أنه - كما قال سارتر على لسان أحد أبطال إحدى رواياته: «إذا لم يكن الله موجودًا فكل شيء مباح»[(٣)].

(١) انظر: أسس الفلسفة ٤٤٦.

(٢) انظر: المرجع السابق ٣٩٦.

(٣) نظرية القيم في الفكر المعاصر ١٥٢.

٢ ـ المجالات الكبرى للقيم :

كما سلف ، فإن الباحثين تفاوتوا في نظرتهم للقيم من حيث عددها وتنوعها .

وإذا كان قد ساد الفكر الفلسفي أنها ثلاث قيم مطلقة هي : الحق والخير والجمال ، فإن هناك من زاد عليها القيمة الدينية فجعلها أربعاً ، وهناك من وسعها إلى عدد كبير ، وهناك من سعى للتوحيد بينها ؛ بين الحق والخير أو الخير والجمال . . . إلخ .

وسنتناول القيم الثلاث الحق والخير والجمال مركزين على قيمة الخير التي تنطوي على القيم الخلقية .

أ ـ الحق :

الحق في اللغة العربية نقيض الباطل ، وتدل مادة «الحاء والقاف» ـ كما يقول ابن فارس على إحكام الشيء وصحته[(١)] .

والحق هو : الواجب ؛ حق عليه كذا يعني وجب عليه ، وهو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره[(٢)] .

ويطلق الحق في الفكر الحديث على المطابقة عمومًا :

* ففي المجال الاجتماعي الحق واحد الحقوق ، وهو :

* ما كان فعله مطابقاً لقاعدة محكمة .

* وما سمحت القوانين الوضعية بفعله .

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة ٢/ ١٥ .

(٢) انظر : لسان العرب مادة حق ١٠/ ٤٧ .

ـ والحقوق نوعان ـ في المجال الاجتماعي أيضًا :

* حق طبيعي ؛ وهو مجموعة الحقوق اللازمة عن طبيعة الإنسان بما هو إنسان .

* وحق وضعي ؛ وهو مجموعة الحقوق المنصوصة في القوانين المكتوبة والعادات الثابتة .

أما في المجال الفلسفي ، فإن الحق هو : مطابقة القول للواقع ، كما يطلق على الموجود فعلاً لا توهمًا (١) .

والحق هو غاية الفلسفة التي تبحث عنها ، فكانت التساؤلات الفلسفية عن طبيعة الحق ، والمعيار السليم الذي يميز الحق من الباطل .

وقد اضطربت الفلسفة ـ منذ القدم ـ نتيجة عدم ركونها على فطرة سليمة ، وافتقادها هداية وحي إلهي في هذا المجال ، حتى انتهت ببعضهم إلى الشك في الحق ذاته ، أو في معايير الوصول إليه كالسوفسطائية واللاأدرية .

وفي الفلسفة الحديثة ما زال الخلاف قائمًا في تصور الحق ـ خاصة ـ بين من يمكن تسميتهم بالعقليين من جهة ، والوضعيين بما فيهم النفعيون من جهة أخرى .

فالعقليون يقولون بوجود حق مطلق مستقل عن تجارب الإنسان ، وهو بالتالي موضوعي لا يحده زمان ولا مكان ، فهو : «صفة من الصفات العينية التي تقوم في الموجودات مستقلة عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده» (٢) .

ولكن الطبيعيين على اختلاف مذاهبهم يرفضون هذا الرأي ، فالحق مربوط

(١) المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ١/ ٤٨٢ ، ٤٨٤ .

(٢) أسس الفلسفة ٣٩١ .

بحياة الإنسان وخبراته التجريبية وهي جزئية زمنية مكانية ، فالحق إذن جزئي نسبي وليس مطلقًا ، ومتغير مع الحياة وليس ثابتًا ، بحيث يمكن أن ينقلب الحق باطلاً والباطل حقًا بتغير الحياة ، أو اختلاف الظروف وأحوال الأشخاص .

وليس هذا الاتجاه جديدًا ، فقد كان بعض السوفسطائية القدماء يجعل الفرد معيار الحقيقة ، فما رأيت أنه حق ، فهو الحق ـ عندك ـ وإن كان عند الآخر باطلاً ؛ لأنه يراه باطلاً ، ولهذا يسمون بالعندية ، هذا بالنسبة للحق في ذاته .

أما معيار الحق ، ومنهج معرفته ، فقد اختلف فيه الباحثون ، فبعضهم يأخذ بمقياس التطابق بين الحكم أو الفكرة ، وبين الموضوع الخارجي ، وهناك من يجعل المقياس هو التناسق والاتساق ، وعدم التناقض في عملية الاستدلال على صحة قضية بالاستنباط العقلي بغض النظر عن الحقيقة الواقعية .

وفي هذا الإطار وضع أرسطو منطقه المشهور الذي يعصم ، ـ كما يقول الأرسطيون ـ الذهن عن الوقوع في الخطأ في معالجته لقضايا الفكر الصورية العامة ، وقد نقل المنطق الأرسطي إلى البيئة الإسلامية في أوائل العصر العباسي وأخذ به بعض المتكلمين ، بل أدخله بعضهم في علم أصول الفقه كعناصر منهجية ، وقال أبو حامد الغزالي في مقدمة كتابه «المستصفى» في أصول الفقه ـ بعد أن ذكر بعض المقدمات المنطقية : « إن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً» [1] .

وفي أوروبا أخذ مفكرو النصرانية بهذا المنطق في مجادلاتهم اللاهوتية وأصبح له سلطان مهيمن ، حتى تمرد عليه ، نقدًا له ، واستحداثًا لطرائق منهجية جديدة ، قادة الفكر الحديث في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر وما بعده ،

---

(١) المستصفى ١٠ .

ومن أبرزهم (فرنسيس بيكون ت ١٦٢٦م) و(ديكارت ١٦٥٠م).

ومن المعايير التي ذكرت لمعرفة الحق «الوضوح»، بحيث يستبين الإنسان أن هذه القضية حق استبانة ينتفي معها كل شك، وتصبح مشرقة في ذهنه ضرورية في عقله، مثل ١ + ١ = ٢، و ٤ - ٢ = ٢، و ٦÷٢= ٣، ومثل: أنَّ نصف التفاحة أصغر من كلها.

وقد يكون الوضوح ناتجًا لا عن وضوح كامل لنتيجة ما، وإنما عن وضوح مقدماتها التي نتجت عنها بشكل سليم وخطوات استدلالية صحيحة.

من أبرز القائلين بهذا المقياس «ديكارت»، الذي اعتبر في القاعدة الأولى من قواعد منهجه أن «معيار الحقيقة الوضوح والتميز»[(١)]، والإنسان من أجل بلوغ الحقيقة ينبغي أن لا يقبل إلا ما هو واضح في العقل «ولا يدرج في أحكامه إلا ما يتجلى لعقله بوضوح وتميز، بحيث لا تسنح له أية فرصة لوضعه موضع الشك»[(٢)].

وبعض تعريفات علماء الكلام ـ المسلمين ـ للعلم تأخذ بهذا المعيار، كما في تعريف الايجي للعلم بأنه: «صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض»[(٣)].

وكما في تعريف القاضي عبد الجبار للعلم بأنه: «المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم»[(٤)].

أما الطبيعيون، فإن معيار الحق لديهم، هو خبرة الإنسان المادية وتجاربه،

---

(١) موسوعة الفلسفة ـ بدوي ١/ ٤٩٢.

(٢) انظر: المرجع السابق نفسه.

(٣) المواقف ـ عبد الرحمن الايجي ١١.

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ عبد الجبار الهمداني ١٢/ ١٣.

مما جعلهم يحصرون الحقائق في عالم المادة وحده.

والنفعيون مقياس الحقيقة لديهم، ما تحققه من أثر نافع في الحياة، فليس هناك حق مطلق ـ في ذاته ـ إنما هناك أشياء نوظفها في خدمة أغراضنا، فما كان منها إيجابيًا فهو حق، وما كان سلبياً فهو باطل، سواء في ذلك ـ لدى النفعيين ـ الأفكار المعرفية، أو المعتقدات الدينية، فصوابها جميعاً خدمتها لأهداف حياتنا ورقيها بها.

ب ـ الخير:

قال ابن فارس: الخاء والياء والراء أصله العطف والميل ثم حمل عليه؛ فالخير خلاف الشر؛ لأن كل واحد يميل إليه ويعطف على صاحبه[١].

وفي المفردات يقول الراغب: الخير ما يرغب فيه الكل، كالعقل مثلاً والعمل والفضل والشيء النافع، وضده الشر، وهو ضربان: خير مطلق، وخير مقيد[٢].

أما في الدراسات الاجتماعية والفلسفية، فإن الخير إحدى القيم الثلاث وهو القيمة الكبرى التي تندرج تحتها القيم الخلقية، فإن «مفهوم الخير هو الأساس الذي تبنى عليه مفاهيم الأخلاق كلها؛ لأنه المقياس الذي نحكم به على قيمة أفعالنا في الماضي والحاضر والمستقبل»[٣].

الحق والخير:

يرى بعض المفكرين أن الحق والخير ليسا قيمتين متمايزتين، بل هما قيمة

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة ٢/ ٢٣٢.

(٢) انظر: المفردات في غريب القرآن ١٦٠.

(٣) المعجم الفلسفي ـ جميل صليبا ١/ ٥٤٩.

واحدة ؛ لأن كليهما متعلق بالإنسان في كماله الإنساني، فسعي الإنسان لطلب الحق وأخذه به يدل على خيريته، كما أن التزامه قيم الخير في سلوكه دليل على طلبه الحق وتبنيه.

ولكن آخرين رفضوا هذا التوحيد، ونظروا إلى قيمة الحق في جانبها الفكري المنفصل عن الإنسان، فقولك ـ مثلاً ـ : الخط المستقيم أقصر خط بين نقطتين، يوصف بأنه صواب وحق، ولا يوصف بأنه خير.

ولقد كان من دوافع التمييز بين الحق والخير لدى بعض رجال الكنيسة من جهة، ورجال الفكر العلماني من جهة أخرى ـ في أوروبا ـ ما بين الدين والعلم ـ المادي التجريبي ـ في أوروبا في عصورها الحديثة من تباين أدى إلى انفصال أحدهما عن الآخر إلى درجة المناقضة، فجعلوا الحق من الصفات التي تطلق على نتائج العلم والفلسفة، وإن كان باطلاً في نظر الإيمان، والخير ما جاء به الدين، وإن ناقض حقائق العلم والفلسفة، يقول الطويل : «والخير ـ لدى علماء اللاهوت ـ مقدم على الحق ؛ لأن الخير من وضع الله »[1].

وكما سبق، فإن الأخلاق هي مجال قيمة الخير التي تعالجها الدراسات الفلسفية والدينية ؛ لذا سنشير إلى أبرز مسائل علم الأخلاق في الفكر المعاصر.

الأخلاق هي السؤال الثاني الذي يلح على الإنسان بدافع إنسانيته، بحيث يشعر أن وجوده الحقيقي في هذا الكون مرهون بالإجابة عليهما.

السؤال الأول هو : السؤال الوجودي:

من أنا ؟ ما هذا العالم الذي أعيش فيه ؟ ماذا وراءه من عالم أو عوالم؟ ما موقعي في هذا الكون ؟؟؟!!... إلخ.

---

(١) أسس الفلسفة ٣٨٢.

أما السؤال الثاني: فهو السؤال الخلقي:

ما الذي ينبغي لي أن أعمله؟

لهذا كانت المسألة الخلقية موضع اهتمام البشرية منذ القدم ، وتساءل الفلاسفة بشأنها .

لقد بدأت الفلسفة عند اليونان بقولها : إن هناك خيراً عظيمًا يجدُّ الإنسان للوصول إليه ، ويقصد الحصول عليه لذاته ، لا لأنه وسيلة إلى شيء آخر ، وإنه يمكن تحصيل ذلك الخير بالعمل ، ويجب أن تنظم أعمال الإنسان بملاحظة ذلك الخير .

هذا الخير هو السعادة ، وهي الغاية القصوى لأعمالنا .

هذه هي «نظرية السعادة» التي تقول : إن السعادة أعظم خير للإنسان ، والغاية الأخلاقية من سلوكه .

وامتداداً لهذا البحث تساءل الفلاسفة اليونانيون ، عن أعظم سعادة للشخص؛ ما هي وما الوسائل الموصلة إليها؟

كانت إجابة سقراط أن أعظم سعادة للمرء هي معرفة الحق ، وأن المعرفة هي الفضيلة وتكتسب بالبحث ، فإذا حصلت المعرفة تبعها فعل الحق؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الحق ثم يرفضه ، وإنما يأتي الرفض نتيجة الجهل به .

وقال آخرون : إن الخير هو ما يبعث السرور في أنفسنا إذا ما عملناه ، أو شاهدناه عدلاً أو صدقًا أو غيره .

وقال أفلاطون : إن القيم الخلقية إلهية قائمة بنفسها مستقلة عن الفكر الإنساني ، وإن الأشياء في عالمنا بما فيها السلوك الإنساني تقترب من الكمال بمقدار تحققها بتلك الصفات الخلقية ، وهكذا الإنسان كلما كان أكثر تحققاً

بالأخلاق ، كان أقرب إلى الكمال ، وبالتالي كان أكثر تحققًا بالسعادة .

أما أرسطو ، فقد نظر في الإنسان فرأى أن فيه قوتين :

* قوة شعور ورغبة ، وهو بهذا الحس والإدارك يشبه الحيوان .

* وقوة العقل ، وهو بها يشبه الله ـ تعالى الله عن ذلك ـ والأخلاقية هي الاتفاق بين عناصر الحيوان والعقل ؛ هذا الاتفاق بين إرادة الإنسان وعقله ، ينتج الفضائل الخلقية ، ومن ثم السعادة .

ثم بعد هؤلاء الفلاسفة جاء الرواقيون والأبيقوريون ؛ حيث يرى الرواقيون : أن الأخلاق تتمثل في تحكيم العقل ، وفرض سلطانه على الشهوة وفي مسالمة الطبيعة ، والخضوع لما قدر على الإنسان في حياته والرضى بذلك ؛ ولهذا تطلق لفظة «رواقي» لدى الغربيين ـ الآن ـ على الإنسان المسالم بارد الأعصاب تجاه الأحداث .

أما الأبيقوريون ، فكانوا يقولون : إن الأخلاق التي تحقق السعادة هي التي يستطيع الإنسان بها أن يروي نفسه من اللذائذ ما استطاع .

ويبدو أن أبيقور ومن تبعه من الأولين ـ بالذات ـ لم يكونوا يقصدون باللذة ما يفهم مباشرة منها ، وهي الشهوات الجنسية ، واللذات الجسمية ، وإنما هي المنفعة العليا التي يقدرها العقل في حياة الإنسان ؛ ولهذا يقول الأبيقوريون : إننا لا نستطيع أن نحيا حياة لذة ، ما لم تكن حياة حزم وشرف وعدل ، وقد نضطر إلى تحمل ألم وقتي للحصول على لذة مستمرة .

وعندما سادت النصرانية أوروبا طوحت بكثير من الفلسفات السائدة ـ في مجال الأخلاق بالذات ـ وفرضت وجهتها الخلقية ـ فكانت «النصرانية ـ كما يقول نيتشه ـ مقومة للأشياء من جديد»[1] .

---

(١) مبادئ الفلسفة ١ . س . رايوبرت ٧٦ .

ودمجت القيم الخلقية مع المبادئ الدينية في النصرانية، وصارت الأولى تابعة للثانية.

فالأخلاق إلهية المنشأ؛ أي أنها من أمر الله، والإنسان في سلوكه إنما ينفذ أمر الله وشرعه.

تركزت الأخلاق النصرانية في السعي وراء طهارة النفس في الفكر والعمل، باعتبار أن الإنسان آثمٌ بطبيعته، ويجب عليه أن يكافح من أجل تطهره من هذا الإثم، كما أنها جعلت للروح سلطة مطلقة على البدن، وعلى الشهوات الطبيعية، فأنكرت حقوق البدن، واحتقرت الحياة الطبيعية للإنسان، وساقته إلى الزهد والتنسك والرهبانية وتحمل الآلام البدنية.

لقد كانت الأخلاق عند اليونان تكميلاً للإنسان الذي ينزع إلى الكمال أما في النصرانية، فإنها تطهير للإنسان من حالة النقص ومن خطيئته التي يولد بها.

أما في الثقافة الأوروبية الحديثة، فإن الفكر الخلقي يرجع إلى «مارتن لوثر» ويقوم على فلسفة أن غرض الإنسان هو إظهار كل ما فيه من قوى وملكات الحياة العملية في العالم، فهي ذات منزع واقعي.

وقد فُصلت الأخلاق عن الدين، وصارت علمًا فلسفيًا ـ كما كانت لدى اليونان.

وحينما جاء «إيمانويل كانت»، وجّه البحث الخلقي وجهة جديدة بقوله بالقانون الخلقي الداخلي الذي سماه «الآمر المطلق».

وأخيرًا، جاءت الدراسات التجريبية، وبالذات الوضعية المنطقية ـ ومثلها الوجودية ـ التي حطمت الأخلاق، ومبدأ الثبات في القيم «فأدت إلى الفوضى والتحلل وقوضت المثل التي تمكنت من نفوس الناس، وأشاعت الإيمان والاطمئنان في نفوسهم»[1].

---

(١) أسس الفلسفة ـ توفيق الطويل، ٤٤٠، وانظر في العرض السابق: مبادئ الفلسفة، رابوبرت ٦٩ وما بعدها.

أبرز مسائل علم الأخلاق في الفكر المعاصر:

١ ـ مفهوم الأخلاق :

ماذا تعني الأخلاق ، وعلمها في الفكر المعاصر؟

يقول توفيق الطويل : إن اشتقاق اللفظ Ethigs مضلل بعض التضليل ؛ إذ يقصد به أصلاً ما يتصل بالخلق متميزاً عن العقل» .

والخلق في اللغة يطلق على : السجية والطبع والمروءة والدين(١) .

وحسبنا أن نأخذ الأخلاق بمعناها القريب، كما هو لدى «ليفي بريل» وهو أنها : مجموعة الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التي تتصل بحقوق الناس ، وواجبات بعضهم تجاه البعض ، والتي يعترف بها ويقبلها الأفراد بصفة عامة في عصر معين وحضارة معينة(٢) .

لكن الذي يهمنا في مفهومها، هو علاقتها بالدين من جهة، وعلاقة علمها بها، أي علم الأخلاق بالأخلاق بصفتها واقعاً من جهة أخرى .

لقد عرفنا أن الفكر الأوروبي في عصره اليوناني، كان يتناول الأخلاق دون ربط لها بالدين، وأن النصرانية بعد سيادتها في أوروبا قد ربطت الأخلاق بالدين ، وجعلتها تابعة له منبثقة من مبادئه مستهدفة غايته . وبعد حركات التحرر الأوروبي من تبعية فكره، ونظمه للدين، فصلت الأخلاق عنه .

وصار علم الأخلاق يضع القوانين الخلقية العامة المطلقة التي لا يحدها زمان ولا مكان؛ لتكون قاعدة للسلوك الإنساني العاقل بغض النظر عن دينه وبيئته وجنسيته ، أما الدين فله أن ينظم العلاقات الروحية بين أتباعه خلال مناسباته وأداء شعائره ، كما تنظم المؤسسات المدنية منهج التعامل المناسبة لطبيعة

---

(١) لسان العرب ـ لابن منظور، مادة خلق .

(٢) انظر : الفلسفة الخلقية ـ توفيق الطويل، ٣٧٤ .

مهماتها ووضعيتها الاجتماعية.

هذه هي نظرة الحدسيين المثاليين، ومنهم العقليون، للأخلاق، أما التجريبيون، فإنهم يرفضون أن تكون مهمة علم الأخلاق مهمة معيارية توجيهية ترسم ما ينبغي أن يكون وتقوّم ما هو واقع في ضوئه؛ إذ علم الأخلاق لديهم علم وضعي يدرس الأخلاق من حيث واقعها الكائن باحثًا عن أصولها التي انبثقت منها، سواء كانت بواعث نفسية، أو ضغوطاً اجتماعية، أو غيرها.

٢ ـ معيارالقيم الخلقية:

اختلفت الفلسفات في المقياس الذي يحدد الخير من الشر في الأفعال، ويميز بين الفضيلة والرذيلة في السلوك.

وبإمكاننا أن نحصرها بإجمال في وجهات أربع:

أ ـ **الوجهة الأولى**: وهي أوسع الوجهات، هي التي ترى أن العقل الإنساني ينطوي على قدرة ذاتية فيه على تحديد ما هو خير مما هو شر.

وعامة فلاسفة اليونان: سقراط ـ أفلاطون ـ أرسطو ـ ... إلخ، يأخذون بهذه الوجهة، وإن اختلفوا في تصور انبثاق القيم الخلقية من العقل.

واشتهر في الفلسفة الحديثة «إيمانويل كانت» الذي جعل للعقل القول الفصل في الحكم على الأعمال بقوله بالقانون الخلقي في داخل الإنسان، كما أن بعض الدارسين يدخل ضمن العقليين في هذا المجال الفلاسفة المسلمين؛ كالفارابي، وابن سينا، والمعتزلة، لقولهم بالتحسين والتقبيح العقليين[١].

ب ـ **الوجهة الثانية**: هي التي تجعل معيار القيم الخلقية ذوقًا نفسيًا أكثر منه قانونًا عقلياً؛ أي هو بصيرة باطنة تختلف عن العقل، ويدخل في هذه الوجهة ما

(١) النظرية الخلقية لدى ابن تيمية ـ محمد عفيفي، ١١٨.

قال به بعض الفلاسفة الغربيين مثل : «هيوم وشوبنهور وآدم سمث» من أن «القانون الخلقي شعور باطني مغروس في نفوسنا مركزه الشعور لا العقل»[(١)] .

جـ ـ هناك أيضًا وجهة الاجتماعيين : التي ترد الأخلاق إلى المجتمع، من خلال ما يسميه «دوركايم» العقل الجمعي الذي تنبثق منه الأعراف والتقاليد والقيم، دون أن يكون لذوق الفرد ، ولا لعقله الذاتي سلطان إزاءها سوى التسليم بها وتبنيها .

د ـ والوجهة الأخيرة : هي التي تقول : إن المعيار هو التجربة في واقع الحياة، فما أثبت نفعه وفائدته للإنسان ، فهو خير وحسن ، وما لم يكن كذلك ، فهو بخلافه .

وقد سبقت الإشارة إلى موقف الوضعيين المناطقة الذين حكَّموا نظرية التحقق اللغوي في الأخلاق فألغوها بناءً على ذلك .

٣ ـ مصدر الإلزام الخلقي :

الأخلاق سلوك عملي ، لا مجرد أفكار نظرية، لذا لم يكتف الباحثون بدراسة المعيار الذي تتحدد به الأخلاق خيراً وشراً في صورتها المستقلة عن الإنسان، وإنما اهتموا بالجانب العملي منها .

فتساءلوا عن القوة التي تدفع الناس إلى فعل الحسن، وتردعهم عن فعل القبيح، واختلفوا بشأنها كما في المعيار على وجهات متعددة :

أ ـ فهناك من قال : إن مصدر الإلزام ضرورة شعورية يجدها الإنسان في داخل نفسه تدفعه إلى العمل وفق ما يراه خيراً .

واشتهر في هذا المجال «الواجب» عند «كانت» الذي سماه ـ كما سلف ـ

---

(١) مبادئ الفلسفة ١٨٦ .

«الآمر المطلق» وهو: «أمر قطعي يعبر عن نفسه دونما تعلق بهدف أو بشرط متخذاً هذه الصورة [أطع لأنه يجب الإطاعة]»[(١)].

ب ـ ويقرب من هذا الذين يردونه إلى وخز الضمير، أو الألم النفسي الذي يشعر به الإنسان عند اختراقه قانون الأخلاق «وهذا الشعور ألم مختلف الشدة يعقب مخالفة الواجب، ويحمل ـ في الأحوال الهامة عند من صلحت تربيتهم ـ على النفور من المخالفة حتى يخيل لهم أنها مستحيلة»[(٢)].

وتنكر الوجهتان السابقتان استحضار النتائج التي يثمرها سلوكهم الخلقي، فالخلق الحقيقي هو الناتج عن الانفعال الداخلي بتوجيه الضرورة العقلية، أو الضمير لا طمعًا في نفع أو خوفًا من أذى.

جـ ـ وعلى خلاف هذا النفعيون ـ والتجريبيون عمومًا ـ الذين يحصرون حافز الأخذ بالقيم الخلقية بما استيقنه الإنسان من عائد نفعي، أو رجاه على الأقل.

د ـ ويرى كثير من الاجتماعيين، أن السلطة الأقوى للالتزام الخلقي تتمثل في: الضغط الاجتماعي الذي يواجهه الإنسان إذا شذ عن السلوك الاجتماعي السائد في نظرات الناس واتهاماتهم، وربما رفضهم له، أو عقابه.

٤ ـ حرية الإنسان إزاء الفعل الخلقي:

الحرية من أكبر المشكلات التي تعالجها الدراسات من حيث تعلقها بالفعل الإنساني.

أ ـ فقد ذهب كثير من الفلاسفة إلى إنكار حرية الإنسان، واعتباره أسير حتمية لا يجد منها فكاكاً، وإن تراءى له أحياناً أنه حر الإرادة والتصرف، واختلفوا في مصدر هذه الحتمية المفروضة على الإنسان.

---

(١) المذاهب الأخلاقية الكبرى ـ فرنسوا غريغوار ١١٤.
(٢) مبادئ الفلسفة ١٨٦.

فقال أناس : إن مصدرها هو الله ، فهو الحاكم المطلق ، والإنسان تحت قدره مسلوب الإرادة مجرد من الحرية ـ كما هو مذهب الجبرية .

وقال آخرون : إن الإنسان خاضع لجبرية طبيعية تتمثل في القوانين الكونية المحيطة به ، وفي القوانين البشرية التي يجد ذاته آلة بيدها .

(وإيمانويل كانت) الذي جعل الحرية أساسًا للأخلاق ، يقول : إننا لو عرفنا ظروف إنسان وسوابقه ، لأمكننا أن نحكم على أعماله المستقبلية بنفس الدقة التي نحكم به في أمر فلكي ككسوف الشمس .

وشوبنهور ـ يرى ـ أن الملتزم بالأخلاق الحسنة إنما كان ؛ لأن طبيعته طيبة ، وعكسه بعكسه ، فهناك «أناس طيبون وآخرون خبثاء كما يولد حملان ونمور ، فالأولون يولدون بمشاعر إنسانية ، والآخرون يولدون بمشاعر أنانية»(١) .

وفولتير وسبنسر وغيرهم ، لهم أقوال مثل هذه ، ولعل من أصرحهم في ذلك (دافيد هيوم) الذي قال : «إن شعورنا بالحرية ليس إلا وهمًا»(٢) .

ب ـ في مقابل هذا آخرون يقولون بحرية الإنسان في أفعاله ، وبأن لديه القدرة على تخطي كل العوائق التي تمثل حدودًا لهذه الحرية ، وأن دعوى جبرية الإنسان إنما هي هروب من تحمل مسؤولية الحرية الإنسانية في اختيار أحد الأفعال دون الآخر .

والمسمون بالقدرية ـ في الإسلام ـ يقولون بأن حرية الإنسان مطلقة لا يحدها شيء ، حتى قدرة الله سبحانه وتعالى .

جـ ـ وبين الرأيين يتوسط أناس بالقول بأن هناك حرية مقيدة ، إن صح التعبير .

---

(١) دستور الأخلاق في القرآن ـ دراز ١٨١ .

(٢) المصدر السابق ١٨٢ ، وانظر : مشكلة الحرية ـ زكريا إبراهيم ، ٥١ .

فالإنسان خاضع لغيره في وجوده وطبيعته، بل وفي حريته أيضاً فهي موهوبة له من الله، كما أنه يعيش في ظل أوضاع يجد نفسه فيها مضطراً إلى التفاعل معها، ومع ذلك فإنه يملك من الحرية والقدرة على الاختيار، ما يفترق به عن الكائنات الأدنى منه.

ويرى «لافل» أنه ليس هناك حرية مطلقة، وأن حرية الإنسان هي نوع مشاركة «فإن ما في العالم من ضرورة لا بد أن تكون بمثابة حدود لا تستطيع الحرية أن تعدوها، أما الذين ينكرون وجود الحرية أصلاً، فهم - في نظر (لافل) - أولئك الذين يشتهون أن تكون قدرتنا مطلقة وتبعًا لذلك فإن إنكارهم للحرية ليس إلا شكاة مبعثها أننا لا نملك قدرة لا حد لها»[1].

والفلسفة الوجودية التي تصيح بحرية الإنسان، لا تنكر الضرورات المحيطة بالإنسان، ولا إطاره المحدود، حتى شبهه سارتر بالدودة التي تنخر الثمرة وهي في وسطها، ومع ذلك فلا تستطيع أن تكون أكثر من دودة، ولكنها مع ذلك ترى - أي الوجودية - أن الإنسان مادام قد شعر بتحرره من سلطة خارجية، وبالذات من هيمنة الإله، فقد شعر بحريته على الرغم من تلك الضرورات وذلك الإطار.

جـ - الجمال:

الجمال هو القيمة الثالثة بعد الحق والخير من مبحث القيم.

ومادة الجمال في اللغة العربية «الجيم والميم واللام» تنزع إلى أصلين - حسب ابن فارس -:

أحدهما: تجمع وعظم الخلق، أجملت الشيء حصلته.

والآخر: حسن وهو ضد القبح، ونسب لابن قتيبة أن أصله من الجميل

(١) مشكلة الحرية ٥٨.

وهو ودك الشحم المذاب ، يراد به أن ماء السمن يجري في وجهه[١] .

وفي المعجم الفلسفي لصليبا : «الجمال صفة تلحظ في الأشياء وتبعث في النفس سروراً ورضى . . . والجمال والقبح بالنسبة إلى الانفعال كالخير والشر بالنسبة إلى الفعل، والحق والباطل بالنسبة إلى العقل»[٢] .

ولكن الجمال ليس محصوراً بالموجودات الطبيعية التي يكون دور الإنسان إزاءها مجرد الانفعال اللا إرادي في كثير من الأحيان، إن له مجالاً آخر للإنسان دور إيجابي إرادي فيه، وهو مجال الفن بمسالكه المتعددة حيث ترد هنا قضية «المسؤولية الإنسانية» تجاه ما يقدمه، وهذه تبنى على مسألة تقويم الفن الجمالي ، وعلاقة الفنان بفنه . . . إلخ المسائل المهمة في هذا النطاق .

سأشير كالسابق ـ باختصار ـ إلى أبرز مسائل قيمة الجمال في الفكر المعاصر :

*** حقيقة الجمال:**

كما اختلف الباحثون في الأخلاق من حيث طبيعتها ، اختلفوا في الجمال إلى وجهات، أهمها :

● وجهة من قالوا : إن الجمال صفة موضوعية تقوم في الأشياء الجميلة مستقلة عن العقل الإنساني الذي يدركها، وعن الذات التي تتذوقها ، ويؤكد هؤلاء وجهة نظرهم باتفاق الناس على الشعور بالجمال، على الرغم من اختلافهم وتفاوت أزمانهم .

● يقابل هذه الوجهة ، وجهة الذين ينكرون موضوعية الجمال ،ويردونه إلى الشعور الإنساني، أي إلى القوة المدركة والمتذوقة للجمال .

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة ١/ ٤٨١ .

(٢) المعجم الفلسفي ١/ ٤٠٧ .

ويستشهدون بالمقابل لأولئك بالواقع؛ حيث نشاهد أن شيئاً ما صوتاً أو منظرًا. . . قد يسر إنسانًا ويسوء أخر.

وموقف الوضعية المنطقية المنكر لكل ما يتجاوز الخبرة الحسية، يصل بهذه الوجهة إلى أقصاها، فالجمال لا يمثل واقعاً قائماً بالأشياء الجميلة، وإنما هو مجرد عواطف ومشاعر وانفعالات.

● هناك وجهة ثالثة، حاولت أن تقيم توازنًا بين الذات المدركة، والجانب الموضوعي للجمال.

فالجمال الذي يشعر به الإنسان نتاج علاقة العقل المدرك بالشيء الجميل ولكل منهما دور في حصول هذا الشعور.

* **الفن الجمالي:**

يأتي الفن في اللغة بمعان منها التزيين، يقال: فَنَّ الفنانُ الشيءَ زيّنه، والفنان ـ أيضًا ـ كثير التفنن في الأمور.

والفن في المصطلح الفكري المعاصر هو: «جملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف، وبخاصة عاطفة الجمال كالتصوير والموسيقى والشعر»[١].

وأساس الفن لدى الإنسان هو شعوره بالجمال وتذوقه له، هذا الشعور حينما يلح على الإنسان يسعى لكي يعلنه بعمل من الأعمال، إما بخط أو صوت أو تصوير، ليصور ما في نفسه، وهنا يفترق الناس فريقين:

فريق يجد نفسه عاجزاً عن بلورة مشاعره بشكل معلن.

وفريق يجد في نفسه قدرة من القدرات على هذه البلورة، من خلال

---

(١) المعجم الوسيط ٢/ ٧١٠.

قصيدة شعرية، أو رواية قصصية، أو صورة مرسومة، أو نحو ذلك: هذا النتاج يسمى فناً، والذي أنتجه يسمى فناناً.

«لذلك كان الشعور بالجمال الذي هو صفة قابلة عند الإنسان العادي قوةً فاعلة عند الفنان، فإن القوة إذا زادت حملت على الفعل، وكان صداها العمل»[١].

والفن على هذا، هو كما يقول (مولرمز ينغلس): «يطلق على شتى ضروب النشاط أو الإنتاج التي يجوز، أو ينبغي أحياناً أن تتولد منها آثار جمالية»[٢].

ولهذا الفن الجمالي علم يهتم بدراسة الأسباب التي تمكن الفنان من إبداع فنه، كما يعالج الآثار التي تحدثها البيئة أو الظروف في عقل الفنان، لتحدوه إلى الإنتاج الفني.

* **مدارس الفن الجمالي:**

تقول المدرسة المثالية: إن الفن يتمثل في الجهد الذي يقوم به الفنان معبراً به عما ينبغي أن يكون، سواء كان نقداً لواقع مرفوض أو تقديساً لشيء مثالي يطمح إليه مؤكداً وجدانه وعواطفه في إنتاجه دون الوقوف عند التصوير الحرفي للواقع وحقائقه، وفي المقابل يقول الطبيعيون: إن مهمة الفنان هو استيحاء الطبيعة وتسجيل واقعها، كما يعيشه مع إغفال كل حقيقة خفية، واستبعاد أي محاولة لإصلاح الطبيعة (الواقع) أو الارتقاء به؛ بل ينبغي أن يكون الفن ـ كما يقول أميل زولا ١٩٠٢م: «نسخة دقيقة من الطبيعة»[٣].

---

(١) مبادئ الفلسفة ٥٧، ٥٨.

(٢) فلسفة الجمال في الفكر المعاصر ـ زكي عشماوي ١١.

(٣) أسس الفلسفة ٤٧٧.

أما المدرسة الرومانسية الابتداعية ـ كما يسميها بعضهم ـ فهي على الرغم من رفضها أي قيود اجتماعية أو خلقية أو دينية على وجدان الفنان وعقله؛ لأنها في تصورها عوامل كبت مفسدة للفن؛ إلا أنها تختلف عن الطبيعية بأنها تدعو الفنان إلى التدخل في الطبيعة والتعبير عن رؤيته لها كما يريد(١).

* **المعيار الجمالي:**

يقصد به المقياس الذي نستطيع به تحديد الجميل من الأشياء والأفعال، وعلى الإنتاج الإنساني ـ بالذات ـ حيث يحكم عليه بأنه فن أو إبداع فني.

ولكن على الرغم من الاهتمام الواسع في عصرنا بهذا الجانب نظرًا لموقع الفن والأدب في الساحة الثقافية واختلاطه بالفلسفة، لم يستطع الباحثون تحديد معيار موضوعي مقنع يحدد به الجميل من القبيح، ويحكم به على العمل الفني بتحقيقه الجمال المؤثر، وغاية ما جاؤوا به رؤى ذاتية تلمسية، ولا ريب أن الجمال بما هو معنى يقوم في الأشياء، يتفلت من التحديد الضابط الذي يتيسر في الأشياء المادية.

ومما ذكروه في معيارية الجمال:

ـ قال بعضهم: إن الجمال يتحقق بالتناسب والانسجام بين جزئيات الأثر الفني، أو الشيء الواقعي.

ـ وقال آخرون: إن المجانية هي السبيل إلى تحقق الفن الجميل، فإذا أقبل الفنان على – فنه قصيدة أو رواية أو رسماً– إلخ بتلقائية، وحرية أنتج فناً يولد الإحساس بالجمال واللذة.

أما إذا تغيا منفعة، أو سخَّر فنه لهدف معين، فإنه يصبح صناعة مأجورة ولا يكون له قيمة إلا من حيث تحقيقه لتلك المنفعة ومن هؤلاء: كانت،

---

(١) المصدر السابق ٤٧٥.

وسيدني، و كلفن، وغيرهم [١].

ـ وقال سواهم: إن مقياس الجمال هو فيما يثيره من لذة وشعور بالنشوة لدى ناظره أو المتأمل فيه، وإذا قيل بتفاوت تلذذ الناس ومشاعرهم تجاه الأشياء الطبيعية والآثار الفنية، مما يدل على أن اللذة ليست معياراً سليمًا لقياس جمالية الشيء، فإن هؤلاء يقولون: ينبغي النظر في المستحسنين والمستقبحين من حيث الكثرة من جهة، ومن حيث المستوى الثقافي وطبيعة الظروف البيئية من جهة أخرى، فإذا زكَّت الأكثرية من الفئات المؤهلة فكراً وذوقًا، عملاً ما، فلا عبرة بالشذوذ المخالف [٢].

*** الالتزام في المجال الفني:**

التزام الفنان والأديب الديني، أو الخلقي، أو المذهبي من المسائل التي يحتد بشأنها الجدل في ميدان الأدب، وعلم الجمال.

كان التساؤل عن صلة الجمال بالخير مما يتداوله الباحثون منذ القدم، فقد امتزجت ـ لدى اليونان ـ فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق، بل كانوا يستخدمون لفظاً واحداً للدلالة على الجميل وعلى النبل الخلقي.

واستمر هذا الربط بينهما حتى العصور الحديثة، لدى كثير من الفلاسفة مثل: هربارت ١٨٤٤م، وهو مؤسس علم الجمال الذي اعتبر الأخلاق جزءاً منه، ومثل: فلاسفة مدرسة أفلاطونيي كمبردج، كهنري مور وشافتسبري، الذين قالوا بالحاسة الخلقية، ذلك أن الفضيلة جمال، والنفس بطبيعتها تهفو إلى

---

(١) فلسفة الجمال في الفكر المعاصر ـ زكي عشماوي ١٢.

(٢) فلسفة الجمال في الفكر المعاصر ١٠، وكذلك الالتزام والشرط الجمالي، لابن عقيل الظاهري، الذي يقول: «إن من المسلّم به لدى كل من عانى النظرية الجمالية أن هناك موضوعاً يوصف بأنه جميل؛ لأن فرداً أو أفراداً استجابوا بالاستحسان لجاذبيته» واستشهاده بالهامش بقوله سبحانه: ﴿ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴾ [البقرة: ٦٩].

الجمال وتنفر من القبح، فيدفعه هذا الإحساس لاتباع السلوك الخير، حتى غلا هؤلاء حين أنكروا على الدين دعوته إلى التزام الفضيلة، وتجنب الرذيلة طمعاً في الجنة وخوفاً من النار، واعتبروا ذلك مفسدة لتذوق جمال الفضيلة، ومن ثم لنقاء السلوك الخلقي.

وفي مقابل هذا وجد في العصر الحديث ـ وبقوة ـ من الفلاسفة والأدباء من رفض التوحيد بين الجمال والخير، بل رفض الارتباط بين الجمال والأخلاق وخاصة فيما يبدعه القادرون من آداب وفنون ينبغي ـ كما يرى هؤلاء ـ أن تفصل عن أي مؤثرات دينية أو خلقية، وأن يتجه إليها المبدع حراً من كل شعور ديني أو خلقي، كما أن الناقد لها ينبغي أن ينظر إليها مستقلة؛ أي بصفتها فنًا أو أدبًا وحسب، وهذه هي نظرية الفن للفن[(١)].

وقد قامت خصومات بين الوجهتين السابقتين، واحتدت المواجهة في أوروبا في مناسبات عديدة، كما جرى في أوئل النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حينما أصدر الشاعر الفرنسي «بودلير» ديوان شعره «أزهار الشر» متضمناً مقطوعات فاحشة فيها تصوير مكشوف للأجسام المتحللة فأدانه القضاء بغرامة، وحذف المقطوعات المنافية للأخلاق، فثارت ثائرة كثير من الأدباء والفنانين مثل فيكتور هوجو، وغيره، واتهموا القضاء بالظلم والجور على قدسية الفن.

وقد واصل أصحاب هذا الاتجاه جهودهم، فقاموا باستقراء لتاريخ الفنون والآداب؛ ليؤكدوا أن الابداعات الفنية والأدبية أنتجها في الغالبً أناس بعيدون عن الأخلاق والدين أو أنهم لم يراعوا هذين الجانبين أثناء إنتاجهم.

---

(١) التي جعل أتباعها غايتهم وقفاً على الجمال، وتمردوا على الأخلاق والأديان والأعراف كأصحاب المذهب الرومانسي الذي أشرنا إليه قبلاً.

ويذكر أندريه ريشار أن نظرية الفن للفن حديثة لم تظهر إلا مع تيوفيل غوتيه١٨٣٢م.

انظر: النقد الجمالي أندريه ريشار ـ ترجمة هنري زغيب ١٢١.

وأنه في المقابل: «حينما تهيمن العقيدة الدينية قسرياً على مجتمع من المجتمعات ، لا يمسي المعيار النقدي جمالياً بل يمسي لاهوتياً ، وهنا يخنق الأثر في مهده ولا تكتب له الحياة»(١) .

وبين هاتين الوجهتين حاول باحثون التوسط بينهما اتقاءً للتطرف الذي انتهى إليه كل منهما مضادة للآخر ، ومن هؤلاء توفيق الطويل الذي يرى أنه ليس من الحكمة إخضاع الفن والأدب لقيود الأعراف والتقاليد ، وأن تحويلهما إلى وعظ وإرشاد يضعف جماليتهما التي تبرز بتلقائية إنتاجهما .

لكن في المقابل من العبث أن نطالب بتحرر الفن من مبادئ الأخلاق ومثل الحياة العليا ، كما أن رقي السلوك والتسامي الخلقي ينبغي أن يلتمس ما يدفعه قدما في الإحساس بالجمال الذي تنميه الفنون والآداب(٢) .

خلاصة :

على الرغم من أن القيم تمثل القواعد التي تقوم عليها الحياة الإنسانية وتتميز بها عن الحياة الحيوانية ، فإن الفكر البشري ما يزال مضطربًا بشأنها من حيث أصلها وطبيعتها وصلة الإنسان بها ، ويقوم تعامله معها على هذا الاضطراب .

● ما هو مصدر القيم الذي تنبثق منه؟ لقد عرفنا كيف ردّها أناس إلى العقل البشري ، وآخرون إلى التجربة ، وغيرهم إلى الله ، وإن كان هذا الرأي قد انحسر لدى الأغلب ، وحتى القائلين بمصدريته للقيم ، لا يستقيمون على تصور سليم لهذه المصدرية .

● الحق هل هو نسبي أو مطلق ، إنساني ، أو علوي يتجاوز الإنسان؟ هنا أيضًا أراء يجمعها عدم التيقن مما تقول .

---

(١) النقد الجمالي ـ أندريه ريشار ، ١٩٩ .

(٢) انظر : أسس الفلسفة ، ٣٨٨ .

• معيار الحق آراء مختلفة كسابقتها .

• هل يتطابق الحق مع الخير أم يختلفان وربما يتناقضان ؟ عرفنا كيف أن الانفصام الذي حدث بين الفكر التنويري في عصر النهضة والدين النصراني الكنسي ، قد أثر في هذه القضية ، فأدى إلى تصور أن الحق والخير قد يتناقضان .

• كما عرفنا كيف قصرت غاية السلوك الخلقي على أهداف قريبة ، وغالباً موهومة كالمعرفة والسعادة المادية .

• وأن الأخلاق فصلت عن الدين لتكون أخلاقاً إنسانية ، ثم حطمت على يدي الفلسفات الوجودية والوضعية .

• في معيار الأخلاق وفي مصدر الالتزام الخلقي ، رأينا أن رؤى النظم الخلقية جزئية في نظرتها ؛ حيث يقتصر كل منها على معيار أو مصدر إلزام خلقي ، مُنْكراً ما سواه فضلاً عن استبعادها الوحي الإلهي معياراً ، والإيمان بالله واليوم الآخر مصدر إلزام .

• في حرية الإنسان تأرجحت بين حرية مطلقة تتصور الإنسان مساويًا لله في أفعاله ، وجبرية عامة سواء كانت جبرية إلهية ، أو جبرية طبيعية ، يجد فيها الإنسان نفسه آلة للظروف .

• تساءل الإنسان عن الجمال نتيجة إدراكه الفطري له ، ولكنه كان مضطرب النظرة تجاهه بسبب فساد تصوره للوجود ، مما أفرز مثل نظرة «هيجل» التي أنكر فيها أن في الكون جمالاً يستحق تجاوب النفس البشرية ، وأن الجمال الحقيقي هو فيما يبدعه الإنسان «وأردأ فكرة تخترق فكر إنسان أفضل وأرفع من أعظم إنتاج للطبيعة»[١] .

---

(١) الالتزام والشرط الجمالي ١٢٥ .

وبهذا حرم نفسه من معين جمالي عظيم.

• ثم إنه نتيجة نظرته الجزئية للوجود، قد جرد جهوده لإبراز الجمال ـ فنوناً وآداباً ـ من مزكيات هذا الجمال التي ترتفع به عن مجرد جماليته الحسية الدنية إلى جمال إنساني أعلى، حتى أصبح الفن والأدب نتيجة نظرية الفن للفن ـ كما يقول «دني هويسمان»: «لعبة مجانية ونشاطاً عقيماً غير لائق»[1].

ولا ريب أن هناك ـ كما تبين فيما سبق ـ رؤى وسطية أعمق من النظرات الجزئية المتطرفة، ولكنها تفتقد الرسوخ وتستوي في اهتزازها العلمي مع تلك النظرات، خاصة وأن القيم لا تتمثل في حدوس مادية كالطبيعيات.

هذا فضلاً عن أن السيادة غالباً ما تكون للرؤى المتطرفة في مثل هذه الميادين.

هذه القضايا وأمثالها، ليست مسائل فلسفية محصورة في أروقة الجامعات الغربية، وإنما هي مذهبيات وثقافات يصوغ الناس ـ من خلال تلقيهم لها عبر التربية ووسائل الإعلام والنظم التشريعية ـ رؤيتهم للحياة ومناهجهم الفكرية، وسلوكياتهم في الحياة وفقها.

وقد تأثر كثير من المسلمين بمدها، مما أدى إلى خلل في تصوراتهم وعلاقتهم بدينهم.

وحسبي أن أشير إلى آخر مسألة سبقت، وهي مسألة تحرير الفن والأدب من مبادئ الدين والأخلاق؛ حيث يحتدم الجدل حولها في الساحة العربية اليوم، وتسود هذه الروح المبعدة للدين والخلق عن الفن والأدب لدى كثير من الأدباء والفنانين والنقاد، حتى قال عز الدين إسماعيل: «أصر النقد العربي على

---

(٢) علم الجمال ـ دني هويسمان ١٢٥.

موقف في كل أحواله، وهو أن الفن القولي لا يمكن أن يعيش في كنف الدين أو الأخلاق ، وكأن الأهداف الدينية أو الأخلاقية لا تأتلف وطبيعته ، وكأن استهداف أوجه الخير يضعفه»[1] .

(١) الأسس الجمالية في النقد العربي ، عز الدين إسماعيل ١٨٣ .

القيم في المنظور السلفي

سننطلق من المفهوم الذي انتهينا إليه للقيم ، وهو أنها : «القواعد التي تقوم عليها الحياة البشرية متميزة بها عن الحياة الحيوانية ، أو أنها الصفات التي تضفي على الأشياء ، أو الأفعال الموصوفة بها قيمة معينة .

وهي القيم التي ذكرنا اختلاف الفلاسفة في عددها وأنواعها ، وينبغي أن نستبعد التصور الذي يرد إلينا هنا ، والذي قد يصدق على دارسي هذه المسائل ـ غير السلفيين ـ المتمثل بالانطلاق من المدونات الفلسفية للسابقين ، ثم تنقيحها أو اجترارها .

فالسلفية وإن لم تقطع مع الفكر البشري عمومًا ، إلا أنها تنطلق من مصدر آخر هو القرآن والسنة والتراث المستمد منهما ، مما يعني وجود نسق آخر للقيم لديها .

ومع ذلك فإني سأحصر الحديث في رصد الموقف السلفي إزاء القيم الثلاث التي أسلفناها ، وهي الحق والخير والجمال ، ولكن بعد أن أتناول قيمة تمثل القيمة الكبرى التي تنبثق منها سائر القيم الإنسانية ، والتي هي أساس الوجود البشري كله وهي العبودية .

العبودية لله أساس القيم كلها :

قد يستغرب من يعيش الجو الفلسفي المعاصر الذي تمثل «الحرية» إحدى قيمه الكبرى ، أو من يعايش الأحوال الحضارية والسياسية التي يتنادى أتباعها لإقامة النظم والمواثيق والنهضة على قيمة الحرية ؛ إذ كيف تكون العبودية المرفوضة في الفكر المعاصر ، قيمة كلية مهيمنة على القيم الأخرى بما فيها

الحرية، وبالتالي على الوجود الإنساني كله.

ينبغي أن لا نستعجل وأن نتفهم أبعاد هذه القيمة وحقيقتها ، كما يعرضها السلفيون.

قيمة العبودية لدى السلفية :

تأخذ العبودية لكي تتحقق في الوجود الإنساني منحنى منطقياً خلقياً:

فهي تبدأ بالإيمان بالله ربًا وإلهًا ومشرعاً، وبرسله، ورسالة محمد ﷺ بما جاءت به تفصيلاً بصفته التشريع المنزل من الله ؛ ليحفظ للإنسان إنسانيته وليحقق الغاية من وجوده على أكمل الوجوه[1] ثم تتمثل في الالتزام بهذا التشريع.

العبودية هي غاية الوجود الإنساني فوق هذه الأرض قال تعالى: ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** ﴾ [الذاريات : ٥٦] .

وهي الغريزة الفطرية الأكبر في الذات الإنسانية ، وإن تاه أكثر البشرية نتيجة فقده هدي الله المنزل ، أو إعراضه عنه في تحديد معبوده، وأسلوب عبادته.

والعبودية هي الغاية التي بعث الله رسله جميعًا لإقامتها في حياة الناس قال سبحانه : ﴿ **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ** ﴾

---

(١) هذا الإيمان بما هو جزء العبودية ومرتكزها ، ليس مجرد ميل عاطفي يستمده الناشئ من مجتمعه، أو يجاري عليه من يرتاح إليه دون استناد إلى دليل ـ كما هو شأن عامة الديانات والفلسفات ـ.

إنه حقيقة علمية تقوم على براهين المنطق الإنساني ـ الفطري ـ التي لا مجال للشك في نتائجها سواء كان ذلك في شأن ألوهية الله أو صدق نبوة محمد ﷺ .

ومن ثم فإنه ـ أي الإسلام ـ لا يأخذ سمة الخصوصية لأمة أو مجتمع ، كما هو الشأن في الثقافات البشرية التي تتمايز بها الأمم والشعوب . إنه يأخذ سمة الحقيقة العلمية التي ينبغي أن تشترك فيها البشرية كلها دراسة وتبنياً وتطبيقاً أشد من اشتراكها في الحقائق التجريبية المادية طبًا وفيزياء وكيمياء ونحوها.

[النحل : ٣٦] . وقال سبحانه : ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ** ﴾ [الأنبياء : ٢٥] .

والتاريخ البشري فوق هذه الأرض ارتبطت أحداثه الكبرى بهذه القيمة سعياً لتحقيقها من قبل الرسل والدعاة ، ورفضاً لها أو تحققاً بها من قبل الأمم والشعوب .

* فالصراع كانت أغلب ملاحمه بين الرسل وأتباعهم من جهة ، والرافضين لهذه القيمة من جهة أخرى .

* والمعجزات الخارقة كانت تأييداً للرسل في دعواهم النبوة الداعية لهذه القيمة .

* وألوان العذاب العام «الكوارث الكبرى» كان سببه رفض الناس لهذه القيمة ، كالطوفان في عهد نبي الله نوح ، والصعق في عهد نبي الله صالح ، ونحو ذلك .

لذلك لا غرابة أن تجعل السلفية ـ وهي التي شعارها الاعتماد المباشر على تعاليم القرآن والسنة ـ همها الأول عبر العصور ، إعلاء منار العبودية التي جاء بها الرسول وحدد منهجها القرآن والسنة ، وتحريرها من المفسدات التي تلوث تطبيق الناس لها ، وتفصيل جوانبها وأبعادها .

وبسبب ذلك نجد أن أول ما يقوم في الذهن حينما تطلق لفظة «السلفية» بصفتها حركة دعوية هذا الجانب ؛ أعني تطهير العبادة من الشوائب الشركية ، وتجريد التوحيد للخالق ـ سبحانه وتعالى ـ .

إن قيمة العبودية ليست جزئية أو جانبية كسائر القيم ، بحيث تختص بإطار محدد من الحياة ، إنها قيمة كلية شاملة ومهيمنة على سائر القيم .

وبوجودها لدى الشخص وتحققه بها تكتسب القيم الأخرى في مجالات

الفكر والأخلاق والوجدان والذوق قيمتها الحقيقية تكميلاً للنفس وقربًا من الله ، وسعادة في الدنيا والآخرة .

ولعل هناك من يرى في هذا القول تضخيماً لهذه القيمة ، وأثرها في الوجود الإنساني نتيجة ما هو سائد في مفهوم كثير من الناس ، من انحصار هذه القيمة «العبودية» في جانب شخصي من حياة الإنسان ، يصله بالله من خلال شعائر تعبدية محدودة زمانًا ، وربما مكانًا .

من أجل هذا ؛ سأبين مفهوم هذه القيمة لدى السلف ، وأبعادها وآثارها ليتبين موقعها الجليل في القيم الضابطة للحياة الإنسانية .

١ مفهوم العبودية :

العبودية والعبادة والعبدية في اللغة : الطاعة ، والتعبيد هو : التذليل ، يقال : طريق معبد أي مذلل ، وأصل العبودية الخضوع والذل[(١)] .

لكن العبودية والعبادة ليست مجرد خضوع وذل ، إنها تحمل في دلالتها اللغوية بعداً أعمق يتمثل في شعور العابد بعلو المعبود وعظمته ، بما يقتضي تمجيده وشكره وطاعته انبثاقاً من ذلك الشعور ، فهو خضوع قلبي وظاهري معًا وعليه ، فإن «أصل معنى العبادة هو الإذعان الكلي والخضوع الكامل والطاعة المطلقة»[(٢)] .

على هذا الأساس اللغوي ، يحدد الإمام ابن تيمية في رسالته «العبودية» العبودية في الإسلام ؛ حيث تتجلى في عنصرين متكاملين :

«العبادة المأمور بها تتضمن معنى الذل ومعنى الحب : فهي تتضمن غاية

---

(١) انظر : معاجم اللغة ، مادة : عَبَد .

(٢) العبادة في الإسلام ـ القرضاوي ٢٩ .

الذل لله تعالى بغاية المحبة له»[١].

والسلفية بما أنها تنظر إلى الدين بصفته منهاجاً شاملاً لكل جوانب الحياة دون خروج شيء منها عن شرع الله ، فإنها تتجاوز ـ في كل عصر ـ الصور التجزيئية للدين ، التي انتهت بحصر العبادة في بعض الشعائر كالصلاة والذكر والصيام ، فانقسمت بذلك حياة المسلم قسمين : قسم لله ، هو هذه الشعائر ، وقسم لغير الله ـ تحكمه الأعراف أو الأهواء ـ والنظم الوضعية ، ويتجه لغايات لم تحددها الشريعة ، وقد تتناقض مع غايات تلك العبادات الشعائرية .

يعرف ابن تيمية العبادة تعريفًا أصبح في عصرنا ـ في ظل تيار البحث عن حقيقة الإسلام الصحيحة ـ معلمًا يهتدي به هؤلاء الباحثون ، يقول ابن تيمية : «العبادة اسم جامع لما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة فالصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وصدق الحديث ، وأداء الأمانة ، وبر الوالدين ، وصلة الأرحام ، والوفاء بالعهد ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والجهاد للكفار والمنافقين ، والإحسان للجار واليتيم و . . . . . وكل ما أمر الله به عباده من الأسباب فهو عبادة . . »[٢].

وكما أن العبادة شاملة لكل جوانب الحياة ، فهي شاملة للمسيرة الزمنية التي يقطعها المسلم في حياته حتى الموت لقوله سبحانه : ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾ [الحجر : ٩٩] ، واليقين ـ هنا ـ بإجماع المفسرين هو الموت ؛ ولهذا يرفض السلفيون الدعاوى المعارضة ، كدعوى أن العبادة وسيلة لتحقيق غاية هي معرفة الله معرفة يقينية ، فإذا حصل هذا اليقين فلا حاجة إلى العبادة ، ومثلها دعوى أن العبادة غايتها مجرد تهذيب السلوك البشري ، والارتفاع به إلى الأفق الإنساني الأعلى ، فإذا تحقق للإنسان هذا السمو الخلقي استغنى عن العبادة .

---

(١) العبودية ـ ابن تيمية ٤٤ .

(٢) العبودية ٣٨ ، ٧٣ .

٢ أنــواع العبودية :

العبودية نوعان :

* **العبودية الاضطرارية الشاملة** لجميع المخلوقات في السموات والأرض بما فيها الناس مؤمنهم وكافرهم ، وهي التي يسميها ابن القيم عبودية القهر والملك ، كما في قوله سبحانه في سورة مريم : ﴿ **وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (٨٨) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (٨٩) تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (٩٠) أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا (٩١) وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا (٩٢) إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا** ﴾ [مريم : ٨٨ ـ ٩٣] .

* **النوع الثاني العبودية الاختيارية** ، وهي عبودية الطاعة والمحبة وتنفيذ الأوامر[1] وهذه هي التي عليها مدار الحديث ، والتي نتحدث عنها بصفتها القيمة الإنسانية الكبرى .

٣ الأساس الإنساني للعبودية لله :

هذه العبودية التي جاءت الرسل لتقيمها في حياة الناس ، هل لها أساس في ذواتهم ترتكز عليه ، بحيث يشعر الإنسان بأنها كمال لإنسانيته؟ لا أنها كالفلسفات والنظم التي يضعها الجاهلون بالحقيقة الإنسانية ، فتأتي منافرة للفطرة مفسدة للذات الإنسانية .

يبين الإمام ابن تيمية أن العبودية «التعبد» غريزة بشرية لا ينفك عنها إنسان ، وهذه قضية مقررة في علم الاجتماع والحضارة .

وهي قائمة على الجبلة الإنسانية ذات الإرادة المتجهة إلى مراد تطلب منه حاجتها ، وتمنحه ولاءها ، يقول : «الإنسان حساس يتحرك بالإرادة وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « أصدق الأسماء حارث وهمام» ، فالحارث

(٢) انظر : مدارج السالكين ١/ ١٠٥ .

الكاسب الفاعل، والهمام فعال من الهم والهم أول الإرادة، فالإنسان له إرادة دائمًا، وكل إرادة فلابد لها من مراد تنتهي إليه، فلابد لكل عبد من مراد محبوب هو منتهى حبه وإرادته»[1].

والاختلاف بين الناس ليس في عبودية بعضهم والتحرر المطلق لبعضهم الآخر من العبودية، وإنما هو في نوع المعبود ومنهج التعبد، وقد أسلفنا اعتراف الفلاسفة بأن الإنسان مهما حاول التفلت من القيود يبقى شاعراً بعبوديته.

ومن ثم: «فمن لم يكن الله معبوده ومنتهى حبه وإرادته، بل استكبر عن ذلك، فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده غير الله، فيكون عبداً لذلك المراد المحبوب: إما المال، وإما الجاه، وإما الصور، وإما ما يتخذه إلهاً من دون الله كالشمس والقمر والكواكب والأوثان وقبور الأنبياء والصالحين»[2].

وعلى هذه النقطة يقف الإسلام؛ ليرد الناس إلى فطرهم وعقولهم السليمة، ليحكموا أي الوجهتين أحق أن تتبع:

* العبودية لله المهيمن على هذا الكون، والذي بيده مقاليد السموات والأرض خالق الإنسان، وممده بالرزق وأسباب الوجود، ومميته ثم باعثه ليُعرَض عليه يوم القيامة.

* أو العبودية لمعبودات دنيا مخلوقة لله، من المفترض أن يكون الإنسان سيداً عليها مخضعاً إياها مالاً أو منصباً أو حزباً أو نحوها، قال تعالى: ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (٣٩)**﴾ [يوسف: ٣٩]. وقال سبحانه في قصة إبراهيم مع قومه: ﴿**وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ (٥٧) فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ (٥٨) قَالُوا مَن فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ (٥٩) قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ (٦٠) قَالُوا فَأْتُوا بِهِ**

(١) العبودية ١١٢.

(٢) العبودية ١١٢.

عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ﴿٦١﴾ قَالُوا أَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾ فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنتُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٦٤﴾ ثُمَّ نُكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰؤُلَاءِ يَنطِقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٥٧-٦٧].

فالإسلام حينما يوجه الإنسان إلى العبودية لله، إنما يحقق المطلب الفطري للذات الإنسانية، ويحمي هذه الفطرة من حملها على عبوديات تفسدها، ومن ثم تدمر حياة صاحبها، وتنحرف بسائر القيم التي يحاول بها تحقيق حياة إنسانية سامية.

والسلفية سعي متواصل لإبقاء العبودية للّه في حياة الإنسان نقية من الشوائب محفوظة من الدخائل المفسدة.

٤ - عناصر العبودية:

العبودية الحقيقية تتضمن كما سلف عنصرين هما: المحبة، والخضوع في غايتيهما.

أ - المحبة:

المحبّة والحب قيمة إنسانية تتركز في عمق وجداني، وإن لم تنحصر به، يرى ابن القيم أن الأولى الحديث عنها مباشرة دون تحديدها؛ لأنها «لا تحد بحد أوضح منها، والحدود لا تزيدها إلا خفاءً وجفاء، فحدها وجودها ولا توصف المحبة بوصف أظهر من المحبة»[1].

---

(١) مدارج السالكين ٣/ ٩.

وتتدرج علاقة الحب بين المحب والمحبوب في درجات تصاعدية، تبدأ بـ:

العلاقة : حين يتعلق القلب بالمحبوب.

تليها الإرادة : وهي ميل القلب إلى محبوبه، وطلبه له.

فالصبابة : ومنه الصب.

فالغرام : وهو الحب الملازم للقلب لا ينفك عنه ملازمة الغريم.

فالوداد : وهو صفو المحبة، وخالصها، ولبها.

فالشغف : حينما يصل الحب إلى شغاف القلب.

فالعشق: وهو الحب المفرط الذي يخاف على صاحبه منه.

وأعلى درجاته التتيم وهو التعبد والتذلل، ومنه سمي «تيم الله»؛ أي عبدالله[١]، ولهذا تأتي هذه الدرجة لا بلفظ التتيم، وإنما بلفظ التعبد في وصف الأتقياء من عباد الله، وعلى رأسهم الأنبياء والمرسلون وأكملهم محمد ﷺ؛ ولهذا تكرر وصفه بها في القرآن قال سبحانه: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ﴾ [الإسراء: ١]، وقال: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ [الجن: ١٩].

والدارسون للقيم يعدون الحب قيمة كبرى؛ لأنه ينطوي على قيم عديدة كالأخلاق والتفاني والوفاء والثقة والإيمان وغيرها؛ ولهذا قال: «الكثير من فلاسفة الأخلاق: إن الحب فضيلة الفضائل . . . وإنه قيمة إيجابية جداً؛ لأن من شأن كل حب أن يتجه بطبيعته نحو القيم والمثل العليا الإنسانية»[٢]. التي يفترض أن يحملها المحبوب، ولكن مشكلة الفكر المقطوع عن الله أنه في تعاليه

---

(١) انظر: العبودية ٤٤، والمدارج ٣/ ٢٩، وكذلك: فقه اللغة للثعالبي ١٧١.

(٢) المشكلة الخلقية ـ زكريا إبراهيم ٢٤٥، ٢٤٢.

بهذا الحب يواجه الحقيقة الماثلة في الواقع ؛ حيث إن الإنسان المحبوب أياً كان سيتسم في واقعه الشخصي والحياتي بالنقص قليلاً أو كثيراً ، فكيف يتجه هذا الحب الذي سمته التعالي نحو محبوب سمته النقص ، أليست مفارقة غريبة؟! .

وإذا كان في مجال العلاقات العاطفية يسوغ أن يجاب على ذلك بأن الحب أعمى ، فإنه لايسوغ في المجال الإنساني الذي يُعدُّ به الحب قيمة محترمة مؤثرة في الحياة البشرية .

لهذا علل الفلاسفة هذا التعلق الحبي بالمحبوب الناقص ، بأنه في حقيقته يتجاوز واقع الإنسان ـ المحبوب التجريبي ـ الذي يتمثل فيه النقص نحو الإمكانات العليا التي تستبطنها تلك الشخصية المحبوبة «والحق أن الحب لا يحيا إلا على ذلك الإيمان الضمني بالقيم العليا الباطنة في شخص المحبوب ومن هنا ، ففي وسعنا أن نقول : إن الحب يرى «الكمال» في «الناقص» ، ويدرك «اللانهائية» في «المتناهي» على حد تعبير هارثمان»[١] .

أي أن المحب يفترض صورة خيالية مثالية «عليا» كامنة وراء الشخصية الواقعية بنقصها وضعفها .

وهنا يبرز السمو في التصور السلفي للحب المستمد من التصور الإسلامي الصحيح بصفته العنصر الأول ، والأساس من عنصري قيمة العبودية لله ؛ حيث يتجه الحب إلى مصدره الحقيقي الذي له صفات الكمال حقيقة وفعلاً ، لا افتراضًا وتخيلاً ، وهو الله سبحانه وتعالى ، ثم إنه تعالى أعظم منعم على الإنسان ومتفضل عليه ، والفطرة تقتضي حب المنعم عليها وشكره ، ومن ثم فهو سبحانه أحق من يُحب ويُشكر .

---

(١) المشكلة الخلقية ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

ولقد أدى الشعور بأن الله ـ سبحانه ـ بصفاته العلا ونعمه العظمى، فوق كل حب إنساني يبذله المحب إلى الغلو الذي جعل بعض المتصوفة يحصر تدينه لله بالحب وحده مفرطاً فيه إلى درجة تُضيع جوانب العبودية الأخرى.

وفي مقابل ذلك نفر آخرون من الحب، متصورين أن فيه تعاليًا فوق القدر الإنساني تجاه الله لما للحب من قوة ربط بين المحب والمحبوب، ونظروا إلى جانب الخشية والخوف.

ولكن السلفية بمنهجها المعتدل المستقيم على النصوص، ترسم المقتضى السليم في هذا المجال.

فالحب أساس العبودية لله ، وعليه يقوم الخضوع والذل، ومنه تنبثق الطاعة الحقيقية:

يقول ابن تيمية: «معلوم أن الحب يحرك إرادة القلب، فكلما قويت المحبة في القلب طلب القلب فعل المحبوبات، فإذا كانت المحبة تامة استلزمت إرادة جازمة في حصول المحبوبات»[١].

ويسوق ابن تيمية المقولة السلفية الضابطة لعلاقة المؤمن بربه ؛ حيث يقول: «وقال من قال من السلف: من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو مؤمن موحد»[٢].

---

(١) العبودية ١٠٦.

(٢) المصدر السابق ١٢٨ ، والزنديق هو الذي يزعم الإيمان ، وهو يبطن الكفر من أجل أن يفسد الدين، والمرجئ هو الذي يقول لا تضر مع الإيمان معصية، كما أنه لا تنفع مع الكفر طاعة.
والحروري هو الخارجي الذي يعتقد أن المعصية تبطل الإيمان، ويصبح بها المسلم كافرًا بفعلها ، والنسبة إلى حروراء ـ بلدة في العراق ـ.

هذا الحب الإيماني المتمثل بميل المسلم بكليته نحو الله وإيثاره له على نفسه وروحه وماله، وموافقته له سراً وجهراً، وعلمه بتقصيره في حبه ـ كما في إحدى التعريفات الثلاثين التي نقلها ابن القيم للحب(١) لا يعني أن يقفر القلب من الحب تجاه غير الله من الناس والأشياء والأعمال، كلا؛ ولكنه يضبط الحب المتجه إلى هذه الأشياء كمًا ونوعًا، حتى يكون منبثقًا من ذلك الحب الأكبر لله وتابعًا له، وبالتالي محققاً لغاياته الإنسانية، كمالاً للذات، وسعادة للنفس، وإرضاءً لله، يرسم ذلك حديث الرسول ﷺ الذي قال فيه: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وإن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار»(٢).

ب ـ العنصر الثاني للعبودية الطاعة والخضوع؛ وهو ثمرة عنصر الحب متى كان صحيحًا؛ ولهذا قال سبحانه: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [آل عمران: ٣١].

«وقد جعل الله لأهل محبته علامتين: اتباع الرسول، والجهاد في سبيله؛ وذلك لأن الجهاد حقيقته الاجتهاد في حصول ما يحبه الله من الإيمان والعمل الصالح، وفي دفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان»(٣).

٥ ـ شروط العبودية:

حتى تكون العبودية صحيحة، وتمثلاتها السلوكية مرضية لله محققة فلاح الإنسان وسعادته، لابد فيها من شرطين: **أولهما**: الإخلاص وصدق توجه النية

---

(١) انظر: مدارج السالكين ٣/ ١١، ١٦.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر: جامع الأصول ١/ ٢٣٧.

(٣) العبودية ١٠٤.

إلى الله ، ويتحقق هذا الشرط بوجهين :

* الإيمان بالله ربا وإلهًا على المسلك الذي جاء به القرآن والسنة ، قال سبحانه : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [النحل : ٩٧] .

* النية المرافقة للعمل المعين بكونه لله جاريًا في إطار ما يريده سبحانه لا منصرفاً إلى وجهة مخالفه رياء وسمعة ، ونحوها .

وفي هذا حديث الرسول ﷺ : «إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى»(١) .

ثاني الشرطين : انضباط هذه العبودية في كل مجالاتها بالمنهاج الشرعي الذي رسمه الرسول ﷺ وبينه للأمة بأن يقف عند حدود الله ويلتزم شريعته قال سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [الأحزاب : ٣٦] . وقال ﷺ : «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه ، فهو رد»(٢) .

هذان الشرطان بما ينطوي عليه الشرط الأول من وجهين ، ضروريان لتحقيق صحة العبادة وقبولها ، وتزكيتها حركة الإنسان وقيمه في حياته السلوكية .

فإذا اختل واحد منهما ، اختلت العبودية ، ولم تعد لها قيمتها الفريدة المؤثرة .

سواء أولئك الذين يعملون أعمالاً مما شرعه الله من أعمال الخير لله ،

---

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهما ، انظر : جامع الأصول ١١/ ٥٥٥ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ٣/ ٢٤ .

ولكنهم كافرون بالله ، أو مشركون به غيره .

أو أولئك الذين يعملون هذه الأعمال الخيرة الإنسانية ، وهم مسلمون لكنهم لايريدون بها وجه الله ، وإنما المراءاة والفخر الدنيوي .

أو أولئك الذين يدفعهم الإخلاص وحب الله ورسوله ، إلى بذل الجهد لبلوغ رضا الله ، ولكنهم يسلكون غير ما شرعه الله ، وما لم يأذن به في الصلوات والأوراد وغير ذلك .

إن هذين الشرطين هما مقتضى الركن الأول من أركان الإسلام الذي يقوم عليه الدين كله ، وهو شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمدًا رسول الله : يقول ابن تيمية : «وجماع الدين أصلان :

أن لا نعبد إلا الله ، ولا نعبده إلا بما شرع ، لا نعبده بالبدع . . . وذلك تحقيق الشهادتين ، شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمدًا رسول الله .

ففي الأولى : أن لا نعبد إلا الله .

وفي الثانية : أن محمدًا هو رسوله المبلغ عنه . فعلينا أن نصدق خبره ونطيع أمره»(١) .

ولا يختص هذان الشرطان بالعبادة الشعائرية صلاة وذكرًا وصيامًا ونحوها دون مجالات الحياة الأخرى ، إنهما حاكمان لكل جوانب حياة المسلم كما في قوله سبحانه : ﴿ **قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦٢) لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ** ﴾ [الأنعام : ١٦٢ ـ ١٦٣] .

حتى إن دائرة المباحات تنقلب ـ كما يقول ابن القيم ـ بالنية إلى طاعات

---

(١) العبودية ١٧٠ .

وقربات، والمقصود بالنية هذه «عقد القلب وتوجه عزمه وقصده في حسن تلقي نعم الله وآلائه بأنها من ربهم الحكيم العليم الذي ما أعطى عباده هذه النعم إلا ليربيهم بها، وينمي فيهم ملكات الخير، ويزيدهم بها من عناصر الإنسانية الكريمة، يرقون بها على معارج الخير والإحسان والرشد والحكمة، فيكونون من الأبرار.

فهم في كل شؤونهم وأحوالهم عابدون ذاكرون لربهم الرحمن بكل أنواع الذل والخضوع والمحبة والإسلام؛ فهم في حقلهم عابدون، وفي متاجرهم عابدون، وفي مضاجعهم مع أزواجهم عابدون، وهكذا لا يرون في شيء مما آتاهم الله ما يشغلهم عن ربهم وينسيهم أسماءه، وما يرون في شيء إلا أنه عنصر جديد من عناصر التربية والإحسان، فيزدادون لمسديها إليهم ـ سبحانه ـ شكراً وحبًا وخضوعًا وذلاً وإسلامًا وطاعة»[1].

بعض الأبعاد الإنسانية لقيمة العبودية:

أ ـ الأخلاق: الأخلاق حسب الدراسات الفلسفية للقيم تدخل تحت قيمة الخير، وهي في الإسلام قائمة على العبودية إذ إن تحقق العبودية بعنصريها الحب والذل لله في غايتيهما يعني تلقائياً تحلِّي هذا المتحقق بها بالفضائل وتخليه عن الرذائل، وحقيقة العبودية وشعائرها الكبرى ذات أثر كبير في التسامي بالعبد خلقياً كما أخبر سبحانه بذلك: ﴿ **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ** ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. وقال: ﴿ **إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (١٩) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (٢٠) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا (٢١) إِلَّا الْمُصَلِّينَ** ﴾ [المعارج: ١٩ ـ ٢٢].

وانحراف الإنسان خلقياً دليل على نقص في عبوديته، وضعف في إيمانه

---

(١) مدارج السالكين ١/ ١٠٨، ١٠٩ هامش لمحمد حامد الفقي.

وقد قال ﷺ : «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»[١] . ونفي الإيمان هنا ، لا يعني نفي أصل وجوده ، وإنما نفي كماله وتمام حضوره.

والذين ينحرفون خلقيًا ، إنما انحرفوا نتيجة انصراف قلوبهم جزئياً أو كلياً نحو محبوبات أخرى سوى الله ، مالاً أوجاهاً أو شهرة أو منصبًا أو معشوقًا أو نحوها ، فيرتكب في سبيل تحقيقها أو إرضائها ما لا يتسق مع الفضائل الخلقية.

يقول ابن تيمية وهو يحلل هذه القضية : «إن القلب إذا ذاق طعم عبادة الله والإخلاص له ، لم يكن عنده شيء قط أحلى من ذلك ولا ألذّ ولا أمتع ولا أطيب.

والإنسان لا يترك محبوباً إلا بمحبوب آخر يكون أحب إليه منه ، أو خوفاً من مكروه ، فالحب الفاسد إنما ينصرف عنه بالحب الصالح ، أو بالخوف من الضرر.

قال تعالى في حق يوسف : ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾ [يوسف : ٢٤] . فالله يصرف عن عبده ما يسوؤه من الميل إلى الصور والتعلق بها ، ويصرف عنه الفحشاء بإخلاصه لله ؛ ولهذا يكون قبل أن يذوق حلاوة العبودية والإخلاص له ، بحيث تغلبه نفسه على اتباع هواها ، فإذا ذاق طعم الإخلاص وقوي في قلبه انقهر له هواه بلا علاج»[٢] . .

ب ـ الحرية : الحرية ـ كما سلف ـ إحدى قيم العصر الكبرى انتصرت لها فلسفات ، وأخذت مكانها في النظم والمواثيق.

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم . انظر : جامع الأصول ١١/ ٧١٠.

ولكن الفلسفة عادت؛ لتقول إنه لا يمكن تحقق حرية مطلقة ولا فكاك من العبودية، والشأن من ثم إنما هو في نوع العبودية ونسبتها.

وهذا ما قرره السلف منذ القدم استمداداً من هدي الرسول ﷺ ومن استقراء الحياة البشرية.

ولكنهم لا يقفون شاعرين بالعجز إزاء هذه المسألة، أو مخادعين أنفسهم بحرية غير موجودة، أو مفاضلين بين آلهة تستعبدهم من الأهواء والشهوات والفلسفات البشرية والنظم الوضعية، وغيرها.

إن السلف اتساقاً مع «الإسلام» يتعالون بالإنسان عن كل تلك العبوديات، ويحررونه منها بدعوته إلى العبودية لله رب العالمين، فإذا آمن الإنسان بالله، وأنه الخالق الرازق المحيي المميت النافع الضار، وأنه المشرع، ارتفع هذا الإنسان بوظائف العبودية خوفًا ورجاء واستغاثة واستعانة واتباعًا من الخلق الضعفاء الناقصين إلى الخالق القدير العليم الحكيم، الذي يثق بأنه أعلم به وبمصلحته من نفسه، ومن العالم المحيط به كله.

جـ ــ الكرامة الإنسانية: والعبودية بتحريرها الإنسان من تلك الآلهة المزيفة، إنما تحقق له كرامته وإنسانيته.

وما مرغت الكرامة الإنسانية، كما مرغت في هذا العصر الذي ضُخِّم فيه الجانب المادي والحيواني على حساب جانبيه الإنساني والروحي، مما جعله يئن تحت وطأة هذه الاتجاهات المادية في نظرتها له، ويصيح على لسان بعض مفكريه طالبًا الأوبة نحو بقاياه الإنسانية، التي كان يعيش في ظلالها قبل عصر النهضة الأوروبية، وأخذ هؤلاء الغربيون يتلقفون فلسفة «برجسون ت ١٩٤١م» الحدسية بشغف على الرغم من تهافتها العلمي؛ لأنهم شعروا أنه

بقوله بعالم الروح المغاير لعالم المادة وتعاليه عليه، يهدف إلى «إنقاذ القيم التي أطاح بها المذهب المادي»(١). وبعث إنسانية الإنسان التي دمرت، ومن ثم «أعاد ـ الناس ـ إلى شرف المنصة التي كانوا مهددين بالسقوط عنها»(٢).

ولكن هذا الإنسان ظل ـ وما يزال ـ في غربته الوجودية، فاقداً لكرامته الإنسانية التي بها فضل على الحيوانات، وبها تحكم في الشهوات، وسما بروحه نحو عالم أعلى وأطهر من هذا العالم المادي، ولن تعود له كرامته الإنسانية المهدرة، إلا بالعبودية لله وحده.

هذه العبودية التي تزكي نفسه وتربطه بخالقه، وترفعه بالتالي فوق عناصر الهوان التي كان أسير شباكها.

وتتعالى هذه الكرامة صعداً بقدر جهده في هذه العبودية، فالمجال مفتوح ومعيار التنافس والتفاضل مهيأ لكل إنسان، دون قيود تحكمية أرضية تحول بينه وبينها، كاللون والعِرْق والوطن واللغة ونحوها.

إنه معيار التقوى ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣].

د ـ السعادة: السعادة مطلب بشري عام، وقد ربطها الفلاسفة بالقيم منذ العصر اليوناني، وجعلوها نتيجة لها، واقترنت باللذة حيناً، ثم بالمنفعة العملية في العصر الحاضر، ومع ذلك يشعر الناس «أن من طبيعة السعادة أنها لا تكف عن إغاظة الإنسان والسخرية منه، فهي لا تفتأ تغريه وتخدعه وتضلله لكي لا تلبث أن تتركه فارغ اليدين»(٣).

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ٤٤٩.
(٢) قصة الفلسفة وول ديورانت ٥٧١.
(٣) المشكلة الخلقية ١٤٦.

لكن الأمر في إطار قيمة العبودية غير ذلك :

فالسعادة ممكنة التحقق للإنسان ، إذا بحث عنها وطلبها .

والسعادة الحقيقية ليست مجرد تلذذ مادي جسدي ؛ إن السعادة ويقابلها الشقاء منشؤهما القلب .

والقلب مرتبط بالله ، ومن ثم فسعادته إنما هي في اتصاله بالله والعبودية له ، وشقاؤه وتعاسته في البعد عن الله ، والانقطاع عن جنابه ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾ . [طه : ١٢٤] . يقول ابن تيمية : «القلب فقير بالذات إلى الله من وجهين :

* من جهة العبادة ، وهي العلة الغائية .

* ومن جهة الاستعانة والتوكل ، وهي العلة الفاعلة .

فالقلب لا يصلح ولا يفلح ولا ينعم ولا يلتذ ولا يطيب ولا يسكن ولا يطمئن ، إلا بعبادة ربه وحبه والإنابة إليه ، ولو حصل له كل ما يلتذ به من المخلوقات لم يطمئن ولم يسكن ؛ إذ فيه فقر ذاتي إلى ربه من حيث هو معبوده ومحبوبه ومطلوبه ، وبذلك يحصل له الفرح والسرور واللذة والنعمة والسكون والطمأنينة .

ولو أعين الإنسان على حصول كل ما يحبه ويطلبه ويشتهيه ويريده ، ولم يحصل له عبادة الله ، فلن يحصل إلا على الألم والحسرة والعذاب ، ولن يخلص من آلام الدنيا ونكد عيشها إلا بإخلاص الحب لله ، بحيث يكون الله هو غاية مراده ، ونهاية مقصوده وهو المحبوب له بالقصد الأول وكل ما سواه ، فإنما يحبه لأجله»[1] .

---

(١) العبودية ١٠٨ ، ١٠٩ .

ويستقرئ ابن تيمية أحوال الناس ذوي العبوديات الأخرى سوى العبودية لله ، كعشاق النساء والصور ، وطلاب المال والجاه وغيرهم ، ليبين معيشتهم التعسة الشقية التي تزيد شقاءً وعذاباً ، كلما زاد نصيبهم من هذه الأعراض(١) .

وعصرنا الحاضر يؤكد هذه الحقيقة الاجتماعية ، فإنا نجد أن المجتمعات التي فقدت الإيمان بالله ، وانقطعت عن السير إليه على الرغم من ثرائها المادي وترفها الحضاري ، وتقدمها المعرفي في ميادين الطبيعة والإدارة ونحوها ، تعاني ألوان الشقاء والضغط النفسي ، والشعور بالإحباط والغربة في هذا العالم مما يدفع كثيراً من أبنائها إلى محاولة الهرب من هذا الواقع ، بالإدمان والانتحار والتغيير المتتابع لمجرد التغيير ، والشعور بعدم الاستقرار .

والسلف في تنظيرهم للسعادة من حيث كونها قلبية تنبثق من تحقيق العبودية لله وحده ، وكون الشقاء نصيب من أعرض عنها أياً كان وضعه الاجتماعي والمالي ، إنما ينطلقون من النصوص التي قرر فيها خالق الإنسان والعليم به هذه الحقيقة في القرآن والسنة كقوله سبحانه : ﴿ **اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ ولا يَشْقَىٰ** ﴾ [طه: ١٢٣] ، وقوله : ﴿ **فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ولا هُمْ يَحْزَنُونَ** ﴾ [البقرة: ٣٨] ، وقوله : ﴿ **مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٧)** ﴾ [النحل: ٩٧] .

وقال ﷺ : «تعس عبدالدينار وعبدالدرهم وعبد القطيفة والخميصة تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش»(٢) .

(١) انظر : المصدر السابق ٩٦ - ١٠٢ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ٣/ ٢٢٣ ، وانظر : مفتاح دار السعادة لابن القيم ١/ ٣٣ .

حسبنا هذه النقاط عن قيمة العبودية بموقعها الشمولي في الإسلام، وهي القيمة التي ركَّزَ عليها السلف أكثر من غيرها بياناً لها وتحليلاً لعناصرها وأبعادها وآثارها، وكشفاً لكل دخائل الزيف والضلال التي تسربت إليها في حياة المسلمين خلال تاريخهم، وبعثاً لها في صورتها الناصعة الصحيحة في حركاتهم التجديدية المتتابعة، ولننظر بعد هذا في:

القيم الثلاث: «الحق والخير والجمال».

١ الحــق:

الحق في اللغة ـ كما سبق ـ: الإحكام والثبات والمطابقة، والشيء الثابت الذي لايسوغ إنكاره.

والحق في المصطلح الشرعي ـ كما جاءت به النصوص ـ جاء على معانٍ عدة من أبرزها، كما ذكر الراغب:

أ ـ الله سبحانه، فهو الحق الذي أوجد الأشياء بالحكمة، كما في قوله تعالى﴿ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلاهُمُ الْحَقِّ ﴾ [الأنعام: ٦٢].

ب ـ وجاء بمعنى الشيء الموجد بحسب مقتضى الحكمة ﴿ وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي ﴾ [يونس: ٥٣]. ﴿ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴾ [البقرة: ١٤٧].

جـ ـ الاعتقاد للشيء إذا طابق ما عليه الشيء في نفسه، ومثله الفعل والقول إذا وقعا بحسب ما يجب وبقدره ووقته:

قال سبحانه: ﴿ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ ﴾ [البقرة: ٢١٣] وقال: ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ

وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ [التوبة: ٣٣] [(١)].

وهكذا نجد أن الحق ليس مجرد حكم مستخف في الأشياء يبحث عنه الإنسان، فعلى الرغم من تعدده فهو متحدد الأنواع: فالله حق.

ودينه أخبار وشريعة حق.

وخلق الله في هذا الوجود حق.

والمعرفة البشرية إذا قام فيها شيء من الحقائق السابقة حق.

وموقف المسلم تجاه الحق ليس حيادياً، إنه مأمور بالبحث عن الحق والسعي لتحصيله، وحمله والحكم به وتطبيقه في واقع حياته، قال سبحانه: **﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾** [ص: ٢٦].

وفي المقابل ذم الله المعرضين عن الحق، والمشوهين لصورته، والكاتمين له عن الناس.

قال سبحانه: **﴿ وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾** [البقرة: ٤٢].

وربما يقال مشروعية البحث عن الحق وتحصيله، هل هي واجبة أو دون ذلك؟ وقد نظر السلف في هذه المسألة من جهة الحكم الشرعي، ومن جهة الطاقة البشرية.

قال ابن تيمية: «ما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من ذلك، كقوله: **﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾**. [المائدة: ٩٨]

---

(١) انظر: المفردات للأصفهاني ١٢٥.

وقوله: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ ﴾ [محمد : ١٩] ، وكذلك يجب الإيمان بما أوجب الله الإيمان به.

وقد تقرر في الشريعة أن الوجوب متعلق باستطاعة العبد ، كقوله سبحانه: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن : ١٦].

فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة، قد يكون عند كثير من الناس مشتبهًا لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين، لا شرعي ولا غيره، لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين»[١] .

والحكم في معرفة الحق متفاوت بتفاوت قيمة الحق بالنسبة للوجود الإنساني:

فما لا يقوم دين الفرد إلا به اعتقاداً وأحكامًا ، يجب تحصيله عينًا ، وما سواه مما تحتاجه الأمة عمومًا في دينها أو شؤون دنياها التي يقتضيها دينها من الحقائق الدينية أو المادية تجب وجوبًا كفائيًا بما يغني الأمة ، ويكمل وجودها الإنساني ويعلي شأنها الحضاري يدخل في ذلك التفاصيل الشرعية والعلوم والتقنيات الكونية.

طبيعة الحق : هل الحق موضوعي ثابت في الأشياء بغض النظر عن الذات العارفة، وهو من ثم مطلق؟.

أو أنه حكم ذاتي يخلعه الإنسان على الأشياء ، مما يجعله نسبيًا متغيراً بحسب حال الذات العارفة ، وجهدها البحثي.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٥٣.

هذان هما الرأيان لدى الفلسفة في حقيقته ، فما هو المنظور السلفي في هذا الشأن؟

يجب ابتداء أن نستبعد الموقف العندي الذي يقول إن الحق رؤية شخصية بحتة تابعة للإنسان الباحث؛ فما توصلتَ إليه هو الحق، وما توصلتُ إليه هو الحق وإن تناقضا، بل وإن لم يكن نتيجة بحث وجهد.

* هناك حقائق موضوعية ثابتة، بغض النظر عن الذوات الباحثة، أدركتها أو لم تدركها.

كالذات الإلهية وأسمائها وصفاتها، وكل ما أخبر به سبحانه في كتابه وفي سنة رسولهﷺ : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً ﴾ [الأنعام : ١١٥] .

وأحكامه القطعية، كتلك التي وردت فيها أعداد ومقادير.

* وقد اختلف العلماء في شأن الأحكام الاجتهادية ، هل تتجه إلى حق معين ثابت أو لا ؟

فإذا بحث المجتهدون في حكم قضية لم يأت فيها حكم قطعي واختلفوا فيها:

أيقال: إنهم مخطئون إلا واحداً على الأكثر بحكم أن الحق لا يتعدد؟ أم يقال : إنهم مصيبون جميعاً بحكم أنه ليس هناك حق محدد، وإنما طلب اجتهاد يوصل صاحبه إلى ما يراه أقرب إلى تحقيق المصلحة الشرعية.

اختلف في ذلك العلماء ، وأكثر علماء السنة على القول الأول.

ولكنهم يتفقون على أن المجتهد في الفروع مأجور أصاب أو أخطأ، وإنما

يختلف الأولون في قولهم بتفاوت الأجر بين المجتهدين[١].

ومما يربطه الأصوليون بهذه المسألة، قول بعض المعتزلة كالعنبري والجاحظ: لا إثم على من أخطأ الحق مع الجد في طلبه مطلقًا، ولو كان في إنكار الإسلام.

وينبغي أن نعلم هنا أن أصحاب هذا القول، لم يصوبوا ما ينتهي إليه الباحثون عن الحق، وإنما يقولون بسقوط الإثم عنهم نتيجة بذلهم الطاقة في البحث عن الحق.

ثم إنهما ـ ومن يقول بقولهما ـ لا يقولان بارتفاع الإثم عن كل مخالفي الملة من اليهود والنصارى وغيرهم؛ لأن المواقف تختلف، فهناك من عرف الحق ورفضه ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [النمل: ١٤].

وهناك من قصر في طلب الحق وأغمض عينيه عن أنواره، فهذان الصنفان قائمة عليهما الحجة، وآثمان عند الله.

ومع ذلك، فإن أهل السنة قد رفضوا مقولة الجاحظ والعنبري؛ لأن الإسلام متمثلاً بأصوله الكبرى كالإيمان بالله والرسالة، ونحوها حقائق جلية فطر الله العقل على العلم بها، وأنزل القرآن دليلاً عليها ﴿ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥].

ومن انقطع دونها، فإنما ذلك بسبب سلوكه منهجًا غير سليم في البحث، أو عدم ارتكازه على المبادئ الفطرية في العقل البشري، ومثل هذا إنما إثمه على نفسه، ولو سلك المنهج السليم متجرداً للحق؛ لوصل إلى الحق الأبلج

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ـ سليمان الطوفي ـ تحقيق: عبد الله التركي ٣/ ٦٠٢.

(الإسلام)[١].

ونقل أبو الحسين البصري عن عبيدالله العنبري، قوله: «إن المجتهدين في الأصول من أهل القبلة كالموحدة والمشبهة وأهل العدل والقدرية، مصيبون»[٢] وهذا باطل بداهة؛ لأنه يقتضي جمع النقائض، والقول بقول السوفسطائية: إن الحق عند كل إنسان ما يراه، كما أنه يقضي بكون ما خالف القرآن حقًا؛ إذ أن فرقة واحدة هي المتفقة مع القرآن، فما خالفها إما أن يكون باطلاً - وهو الحق - أو يكون حقًا، وتستوي الفرقتان في استمدادهما من القرآن وذلك يعني أن القرآن، ذاته يجمع المتناقضات، والعياذ بالله.

معيار الحق: سبق ذكر اختلاف الباحثين في المعيار الذي يعرف به الحق؛ حيث قيل بالتطابق بين الفكرة والواقع الخارجي، وبالوضوح، وبالخبرة الحسية، وغيرها.

والمنهج السلفي يرفض توحيد المعيار، ويقول بتعدد المعايير بحسب أنواع الحقائق، وبحسب أحوال الباحثين عنها.

* فالطريق إلى معرفة الله، هو الفطرة البشرية التي تعرف الله وتوحده، متى عُرّيت عن الغشاوات الحاجبة لضوئها؛ ولهذا كان منهج القرآن الكريم هو إيقاظ هذه الفطرة وتذكيرها بالحقيقة التي شهدت بها ﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا** ﴾ [الأعراف: ١٧٢]. وقد قال سبحانه: ﴿ **إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا**

(١) انظر: ابن قدامة وآثاره الأصولية ٢/ ٣٦٢.

(٢) المعتمد في أصول الفقه - أبو الحسين البصري - تحقيق: محمد حميد الله ٢/ ٩٨٨.

كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ ﴾ [إبراهيم : ١٠].

وقد أنكر السلف تشدد كثير من علماء الكلام، الذين حصروا معرفة الله بالاستدلالات العقلية التي ينبغي أن يمارسها الإنسان بعد بلوغه؛ ليكون إيمانه إيمانًا علميًا صحيحًا.

ولكن ابن تيمية لم يتشدد في المقابل؛ ليحصر طريق معرفة الله بالمعرفة الفطرية؛ حيث يرى أنه جاء الأمر بالنظر في القرآن الكريم لبعض الناس «وهذا موافق لقول من يقول إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به، بل هو واجب على كل من لم يؤد واجباً إلا به، وهذا أصح الأقوال»[1] وقد قال سبحانه: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ... ﴾ ثم قال بعدها: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣].

* أما صدق الرسالة، فإن الطريق إليها هو التفكر الذي يتجرد فيه الإنسان من المؤثرات اللامنطقية، سواء كانت أهواء ذاتية أو ضغوطاً اجتماعية؛ حيث ينظر في شخصية الرسول ﷺ وسيرته ودعوته والكتاب الذي جاء به بصفته معجزة نبوية.

قال سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ﴾ [سبأ: ٤٦].

* حقائق الدين ـ الاعتقادية والتشريعية ـ.

وهذه طريق معرفتها النصوص الشرعية الثابتة عن الرسول ﷺ في القرآن والسنة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/٨.

وهذه إما أن تكون مما يسمى «المعلوم من الدين بالضرورة»، فهي واضحة دون جهد فكري لاستنباطها .

وإما أن تكون من المسائل الظنية، ككثير من جزئيات الأحكام الشرعية، وهذه طريقها الاجتهاد حسب مسالكه التي رسمها العلماء استنباطاً من النصوص، واستقراء لاجتهادات الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ.

* أما الحقائق الكونية والاجتماعية، فقد وجه القرآن العقل بشأنها داعيًا إياه للنظر والتأمل والاعتبار من خلال استقراء التاريخ والواقع .

مما جعل الموقف السلفي ممثلاً في ابن تيمية، يعدُّ المنطق الأرسطي القائم على القياس الشمولي الذي ينطلق من الكليات إلى الجزئيات، مخالفاً لمنهج القرآن من جهة، ولمنطق الفطرة من جهة أخرى، ويدعو إلى المعرفة الاستقرائية التي تنطلق من الجزئيات لتبني عليها الحكم الكلي(١) .

هذه لمحة للتصور السلفي للمعيار الذي يتعرف من خلاله الحق، ولابد أن أشير إلى أنه كما رفض السلف المنطق الأرسطي معياراً لمعرفة الحقيقة سواء في مجال العلم الإلهي أو العلم الكوني، فقد رفضوا معياراً آخر، هو الكشف الصوفي الذي يتم للعارف من خلال المجاهدات، وتفريغ القلب من شواغل الدنيا وعلومها العقلية؛ حيث يصبح القلب بذلك كالمرآة، فتنطبع فيه الحقائق كما هي مدونة في اللوح المحفوظ «حيث تشرف النفس على اللوح المحفوظ في حالة تكون فيها الحواس معطلة تمامًا»(٢) .

فهذه المعرفة الكشفية لم يأت بها الشرع، وليست من الإلهام الذي جاءت

(١) انظر : الرد على المنطقيين ٩٢ .

(٢) الحقيقة في نظر الغزالي ١٢٩ .

به النصوص، فضلاً عن أنها تحمل تناقضات تدل على بطلانها، ويعترف أصحابها بأنه يكشف لهم عن أشياء باطلة عقلاً وشرعاً، فقد بيّن الإمام السرهندي ـ رحمه الله ـ حاكياً عن حاله حينما كان صوفيًا، وحالة شيخه، بأنهما كانا في مقام» استولت عليهما فيه فكرة وحدة الوجود، وكانت هذه النظرية تبدو مؤيدة بالمقدمات الكشفية والدلائل اليقينية، ولكن التوفيق أدركهما فرجعا عنها»[١].

٢ الخير :

الخير: يقابله الشر، وقد سبق قول الراغب: «الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل مثلاً والعدل والفضل والشيء النافع.

وقسّمه إلى ضربين:

* خير مطلق يكون مرغوبًا فيه بكل حال، ولكل أحد، كالجنة.

*وخير وشر مقيدان، كالمال يكون خيرًا لشخص وشرًا لآخر »[٢].

وقد أمر الله تعالى بفعل الخير، وبيَّن أن فعله سبيل الفلاح، قال سبحانه في سورة الحج: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾. [الحج: ٧٧].

قال ابن الجوزي: «يريد أبواب المعروف»[٣]، ونقل الألوسي عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿ افْعَلُوا الْخَيْرَ ﴾ قال ابن عباس: أمر بصلة الأرحام

---

(١) بين الدين والمدنية ـ أبو الحسن الندوي ٣٣.

(٢) المفردات ١٦٠.

(٣) زاد المسير في علم التفسير ـ ابن الجوزي ٥/ ٤٥٤.

ومكارم الأخلاق»[١].

وفي هذا تتفق الفلسفة مع المفهوم السلفي للخير في كونه متضمنًا الأخلاق ـ الحسنة ـ.

أما مفهوم الأخلاق لدى السلف، فإنه مرتبط بالدين إيمانًا بالله وعبودية له، يعتمدون في هذا الربط على ما ورد من نصوص صريحة، كقوله ﷺ: «أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقا»[٢].

وقوله ﷺ: «البر حُسْن الخلق والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس»[٣]، فكون البر الذي فسر بحسن الخلق مقابلاً للإثم، يعني أن حسن الخلق هو الدين؛ ولهذا قال ابن القيم: «الدين كله خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين»[٤].

هذا هو الأصل الذي انتقد في ضوئه ابن تيمية منهج الفلاسفة الذين يفصلون الخلق عن الدين[٥].

ومع هذا، فإنه من الممكن اصطلاحاً النظر إلى الخلق بصفته خصائص إنسانية، والدين بصفته إيمانًا وصلة تعبدية بالله، فقد روى أبو هريرة ـ رضي الله عنه قال: ـ قال ﷺ: «إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه»[٦]، ولكن هذا الاصطلاح لا يعني انفصال الأخلاق عن الدين، كما كان لدى اليونان

(١) روح المعاني ـ الألوسي ١٧/ ٢٠٨.
(٢) أخرجه الترمذي وأبو داود، وقال محقق جامع الأصول ٤/ ٥ إسناده حسن.
(٣) رواه مسلم وغيره، انظر: جامع الأصول ٤/ ٧.
(٤) مدارج السالكين ٢/ ٢٠٧.
(٥) انظر: النظرية الخلقية عند ابن تيمية ٤٣ وما بعدها.
(٦) رواه الترمذي بإسناد حسن ـ انظر: جامع الأصول ١١/ ٤٦٥.

قديمًا وفي الثقافة الغربية حديثًا؛ حيث يبحث لها عن أسس ذاتية أو مادية تقوم عليها وتتجه إليها.

معيار الأخلاق :

يقوم معيار الأخلاق لدى السلف على أساسين ينبثق منهما عناصر عدة، وهذان الأساسان هما:

الأول: الشعور الفطري بحسن الأفعال وقبحها ؛ أي بكونها خيرًا أو شرًا.

وهذه هي قضية التحسين والتقبيح العقليين التي اتفق عليها أهل السنة والجماعة ـ كما يقول ابن تيمية ـ [١].

وقد أطال ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم في تقرير هذه المسألة، واعتبار أن القضايا الخلقية التي يتفق عليها الناس، كمدح الصدق والعدل، وذم الكذب والظلم، لا تكون إلا حقاً [٢]، وردا على الوجهة التي قال بها كثير من علماء الأشاعرة، التي تنكر أي مدخل للعقل الإنساني في الحكم على حسن الأفعال وقبحها.

ولكن السلف لا يسرفون في ما يقولونه من قدرة للعقل على إدراك الحسن والقبح، فهي غالباً في جمل الأفعال لا في تفاصيلها، ثم إن العقل قد تضعف رؤيته فتضطرب أحكامه، و «برهان ذلك ـ يقول الشاطبي ـ أهل الفترات، فإنهم وضعوا بمقتضى السياسات أحكامًا على العباد لا تجد فيها أصلاً منتظماً ولا قاعدة مطردة . . . بل استحسنوا أشياء تجد العقول بعد تنويرها

---

(١) الرد على المنطقيين ٤٢٠.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٨/ ١٥٤، وانظر: مدارج السالكين ١/ ٢٣٤.

بالشرع تنكرها»[١].

الثاني : الوحي الإلهي : وهو المتمثل ـ الآن ـ في القرآن الكريم والسنة الثابتة عن الرسول ﷺ ؛ حيث جاء مؤكدًا على ما هو ثابت في الفطرة من حسن وقبح في الأفعال، ومبينًا ما يعجز العقل مستقلاً عن استبانته، وواضعاً القواعد التي تهدي المسلم في حركته؛ لتكون أفعاله محققة المصلحة الشرعية متقية إحداث مفسدة، فتكون أخلاقًا إسلامية.

ومن هذين الأساسين تنبثق عناصر ضبط الأفعال، حتى تكون أخلاقاً صحيحة إسلامية مقبولة عند الله.

* من هذه العناصر : صحة النية، بأن يكون الفعل نابعًا من إرادة قلبية قاصدة وجه الله، فالأعمال الظاهرة «لا تكون صالحة مقبولة إلا بتوسط عمل القلب»[٢].

* ومنها : الميل الفطري الإيماني نحو الفعل، ويكون هذا في الأفعال التي يقف المسلم إزاءها دون أن يجد أدلة شرعية واضحة، تحدد له الفعل المطلوب منه، فيأخذ العبد منها ما يميل إليه قلبه؛ لأن في القلب ـ إذا كان سليم الفطرة تقيًا ـ قوة تتجه به نحو الأحسن والأفضل، وتتحرج عن ضد ذلك، وفي هذا قال ﷺ لوابصة بن معبد : «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك»[٣].

---

(١) الاعتصام للشاطبي ٢/ ٣٢١.

(٢) مجموع الفتاوى ١١/ ٣٨١.

(٣) رواه أحمد وأبو داود وغيرهما. انظر : المسند ٤/ ٢٢٨.

* ومنها القواعد الإنسانية التي تقرها الفطرة وتؤيدها الشريعة مثل:

● تحصيل المصالح وتكميلها.

● تقليل المفاسد وتعطيلها.

● درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

● أن يأتي للناس بما يحب أن يأتوه به، بأن يحب لهم ما يحبه لنفسه . . . . إلخ.

مصدر الإلزام الخلقي:

عرفنا أن النظم الخلقية قال كل منها بمصدر إلزام معين كالواجب لدى العقليين، وطلب المنفعة عند النفعيين، والضغط الاجتماعي لدى الاجتماعيين.

أما مصدر الإلزام لدى السلف، فهو مرتبط بالدين ارتباطاً وثيقاً، حيث يقرّ السلف بحكم قولهم بتحسين العقل وتقبيحه، بأن للعقل دورًا إلزاميًا خلقيًا يدفع إلى الفضيلة، وينفر من الرذيلة:

سواء كان ذلك بالميل الفطري نحو الفضائل دون الرذائل، أو كان نتيجة العلم الذي يدرك به العقل قيمة الخير وآثاره، وفساد الشر وآثاره الضارة.

لكن هذا الدور ليس كافياً في حمل الإنسان والمجتمع على التخلي عن الرذائل، والتحلي بالفضائل، فضلاً عما يعترض العقل، والعلم البشري من أعراض تعوقه عن أداء هذا الدور، وقد أخبر سبحانه عن أشخاص وأمم منحهم ـ سبحانه ـ العقول وآتاهم العلم، ولكنهم آثروا خلاف ما يوجه إليه العقل وما يأمر به العلم، قال سبحانه: ﴿ **وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ**

كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾﴾ [النمل : ١٤] وقال سبحانه : ﴿ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ﴾ [الجاثية : ١٧] [١].

ولهذا، فإن المصدر الحقيقي للإلزام الخلقي لابد أن يكون مرتكزًا على دين يحظى بثقة مطلقة أنه حق من جهة، كما يملك منهجاً خلقياً له أبعاده الجزائية يحظى بالثقة نفسها.

وليس سوى دين الإسلام له هذه الصفة، بحيث يستطيع تحقيق الإلزام الخلقي في أكمل الصور الممكنة بشرًا، وإن كان ذلك لا يعني أن الأديان الأخرى، والنظم الخلقية تفقد أي صفة إلزامية، كلا.

ولكن الصورة العليا للإلزام لا تتحقق إلا في إطار دين الإسلام لدى المؤمنين المتقين.

* المصدر الأول والأكبر للإلزام الخلقي يتمثل في الإيمان بالله واليوم الآخر، والإيمان المراد هنا ليس مجرد الاقتناع العقلي : بما لله من أسماء وصفات، وما سيكون بعد هذه الحياة من قيام، وإنما يضاف إلى هذا الاقتناع الاعتقاد القلبي المتمثل بالمشاعر الغامرة :

* بعظمة الله وقدرته واطلاعه وإحاطته، مما يولد رهبة من تجاوز أمره.

* وبفضل الله ونعمه إيجادًا للإنسان ورزقًا له وتفضيلاً له، مما يولد حبًا وشكرًا له.

* وبحكمة الله وعلمه ورحمته في تشريعه الذي أنزله للإنسان، ليطهره به ويرفع عنه به الحرج والشقاء، مما يولد شعورًا بأن كل حركة في هذا الاتجاه

---

(١) انظر : معالجة هذه القضية في مفتاح دار السعادة لابن القيم ١/ ٨٢، وما بعدها.

الخلقي في صالحه عاجلاً، وآجلاً مما يحفزه إلى الحركة والمبادرة.

* وباليوم الآخر استحضاراً لما سيجري فيه من بعث ونشر وعرض وحساب وجنة ونار، مما يولد خوفًا ورجاءً يحفزان المؤمن إلى طلب الأمان بفعل الفضائل والطاعات، وإلى توقي العقاب والأهوال باجتناب الرذائل، وما يسخط الله[١].

ولهذا وصف الله الإيمان بأنه آمر، وبالتالي ناه في قوله تعالى: ﴿ **قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ** ﴾. [البقرة: ٩٣].

والإيمان يزيد وينقص، ونقصانه يجعله ضعيفاً عن تحقيق الإلزام الدافع للفضائل الرادع عن الرذائل، مما يجعل هذا المسلم ـ ضعيف الإيمان ـ عرضة لجواذب الشهوة دون مقاومة تنقذه منها؛ حيث يقع فيها، كما قال ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»[٢].

ومثله قوله ـ سبحانه ـ: ﴿ **إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ** ﴾. [النساء: ١٧].

وليس المقصود في الحديث عدم وجود الإيمان نهائياً، وإنما هو في تلك اللحظة التي واقع فيها المعصية يكون إيمانه منحسراً عن الهيمنة على مشاعره التي تحرك الإرادة لرفض الوقوع في هذه المعصية، أما قناعاته العقلية بأركان الإيمان فما تزال، وإلا لكان قد خرج من دائرة الإيمان.

ومثل ذلك الآية؛ إذ ليس المراد بالجهل عدم العلم بالحكم الشرعي، بل المراد ما سبق قوله عن الحديث؛ لأن العبد لو كان علمه بالله وباليوم الآخر حاضراً

---

(١) انظر: النظرية الخلقية عند ابن تيمية ٩٢.

(٢) سبق الحديث، وهو في البخاري، ومسلم.

مستولياً على مشاعره ما وقع في المعصية، ولكنه في حالة غفلة وركود إيمان؛ ولهذا قال قتادة: «اجتمع أصحاب رسول الله ﷺ فرأوا أن كل شيء عصي الله به فهو جهالة عمدًا كان أو غيره»[1].

* **المجتمع المسلم**: إذا ضعف الوازع الداخلي لدى الإنسان، فوقع في الحرام وقارف المنكرات، فإن ذلك لا يعني أن يقف الآخرون من حوله موقف المتفرج أو الشامت، ويسلموه للشيطان يستدرجه حتى يخرج به عن حظيرة الإيمان، ويلوث المجتمع من حوله بما لابسه من ضلال.

إن للمجتمع المسلم المحيط بهذا الإنسان دوراً إلزاميًا يتمثل في صور عديدة، يجمعها اسم «الحسبة»، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إحدى شعائر الإسلام الكبيرة.

يكون ذلك بالوعظ والتذكير.

وبيان الحق الذي خالفه، وبشاعة الباطل الذي ارتكبه.

وبالنظرات التي تشعره بغربته في المجتمع نتيجة أفعاله.

وبالهجر ممن يؤثر هجره عليه دفعًا للأوبة.

ونحو ذلك من الطرائق الاجتماعية، التي تكون غايتها استصلاح العنصر الذي دبَّ فيه الفساد في المجتمع المسلم.

* **الحكومة المسلمة «السلطان»**: من مهام الحكومة المسلمة إشاعة الفضيلة وتربية الناس عليها، وجعلها سياجًا اجتماعيًا يتخلل كل مؤسسات الدولة الإدارية،

---

(١) تفسير ابن كثير ١/ ٤٦٣.

والتعليمية، والإعلامية، وغيرها.

وكذلك صيانة المجتمع من شيوع الرذيلة والفواحش فيه، والمجاهرة بالمنكرات باتخاذ القوة لردع دعاتها والمعلنين بفعلها، فإن «الله يزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن» كما قال عثمان رضي الله عنه، فالحكومة مصدر إلزام يحمي المجتمع من هيمنة المفسدين ونشر الفساد، فإن «المنافقين والفجّار ـ كما يقول ابن تيمية ـ ينزجرون بما يشاهدون من العقوبات، وينضبطون عن انتهاك المحرمات، وهذه بعض فوائد العقوبات السلطانية»[١].

هذه المصادر الإلزامية الثلاثة المترتبة في أدائها:

* الإيمان.

* والضغط الاجتماعي.

* وقوة السلطان.

ليست ـ كما أسلفنا ـ مطلقة يمكن أن تنضوي تحت أي دين، أو أي مذهب ونظام، إنها مقيدة بدين الإسلام وفق منهجه الذي جاءت به نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة.

* **فالأول**: يراد به الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، وما يتبعها وفق ما جاء به الرسول ﷺ، وتمثله في حياته وحياة الصحابة.

---

(١) مجموع الفتاوى ١١/ ٤١٦.

* **والثاني** : هو الضغط المرتكز على مقررات النصوص، ومحددات الشريعة التي لا يسع المسلم الخروج عنها، لا على الأعراف والتقاليد المتوارثة بغض النظر عن مصدرها، كما لدى الاجتماعيين القائلين بسلطة الضغط الاجتماعي.

* **والثالث** : يراد به تطبيق الحكومة الإسلامية لأحكام الشريعة على المخالفين، بعيداً عن الظلم والتشريعات الوضعية التي تشيع الرذيلة أكثر مما تحدها.

وهكذا يعود الإلزام الخلقي وفق المنظور السلفي ـ كما عاد معيار القيم ـ إلى الأساس الذي منه ينطلقون وإليه يردون، وهو تعاليم القرآن الكريم والسنة المطهرة.

الحرية الإنسانية والسلوك الخلقي :

هذه المسألة دار حولها جدل طويل بين الفرق المختلفة حول موقف الإنسان إزاء القدر الإلهي، وكان للسلف موقفهم المحدد، وفي العصر الحديث رأينا أن القضية ما تزال حية، وإن اختلفت النظرة إلى سالب الحرية من الإنسان في هذا الوجود.

لقد قال الجبرية، ورئيسهم الفكري «الجهم بن صفوان» الذي ينسبون إليه، فيقال لهم الجهمية، بأن الإنسان أسير القدر الإلهي في كل حركاته وسلوكه، حتى ما يبدو منها أنه يفعله اختياراً من تلقاء نفسه، فما أفعاله أياً كانت إلا كحركة الأغصان التي تلعب بها الرياح.

وقابلهم من يسمون بالقدرية، فقالوا : إن أفعال الإنسان مستقلة عن الله،

فالإنسان هو الذي يخلقها ويوجهها كيف يشاء، وحرَّموا على الله أن يتدخل في أي جانب منها، لأن ذلك ـ كما يتصورون ـ ظلم للإنسان حينما يحمله مسؤولية فعل قد أثر عليه فيه.

أما السلف، فقالوا بأن علم الله وخلقه ومشيئته شاملة مهيمنة على الكون كله، مخلوقاتٍ وأحداثاً لا يخرج شيء منها عن خلقه ومشيئته، وفي الوقت نفسه قالوا: إن الله سبحانه الخالق القادر، قد وهب الإنسان قدرة اختيارية يفعل بها مراداته، شاعراً بحريته في الفعل دون حتمية تجبره، وعالماً بأن ذاته وقدرته وفعله كله مستمد من الله، فهو الذي أوجده ومنحه الطاقة التي بها يفعل، وأعطاه الإرادة التي بها يتجه للفعل(١).

وليس في الإمكان التوسع في هذه القضية وإنما هي إشارة، وموقف السلف في هذه مثله في قضية الصفات الإلهية، والوعد والوعيد، والاستطاعة ونحوها، يعبر عن رسوخ علمي وتمثل حقيقي لوجهة الإسلام؛ حيث استطاعوا بانطلاقهم من النصوص وعدم إهمال شيء منها، وبنور الإيمان الذي يعمر قلوبهم، أن يجمعوا بين النصوص التي أخذ بكل منها طائفة وتكلموا في رفض أو تأويل ما لا يتسق مع موقفهم، لقد أشبع السلف تساؤل العقل الفطري في علاقة فعل الله وخلقه بفعل الإنسان وكسبه، إلى الحد الذي يستطيع أن يتصوره هذا العقل البشري، ويبقى بعد ذلك ما لا سبيل للعقل إليه؛ لأنه فوق طوقه ولا يحيط به إلا العليم الحكيم.

أما ما يثيره الفكر المعاصر من الضغوط المحيطة بالإنسان، ودورها في الحد

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: التركي والأرناؤوط ٢/ ٦٣٩، وما بعدها.

من حريته حتى تصور بعضهم أن الحرية مجرد وهْم، وأن الإنسان أسير حتمية مادية أو اجتماعية لا فكاك منها، فإن السلف يقرون بوجود هذه العوامل، وبأن لها تأثيراً على الإنسان، ويمكن تقسيمها إلى نوعين:

الأول: هو السنن التي أجرى الله الكون المادي والإنساني عليها، وقد تدخل في الفكر المعاصر تحت اسم «القوانين الطبيعية والاجتماعية».

الثاني: هو العوامل المؤثرة على الإنسان في فكره وسلوكه؛ سواء كانت خارجية كالتوجيه الإعلامي والتعليمي والخضوع السياسي والعرفي ونحوه، أم داخلية في الإنسان كالشهوات والأهواء والطاقة المحدودة.

* يقف السلف بالنسبة للأول موقفًا وسطاً عدلاً بين موقفين:

* موقف الذين يستسلمون لجريان السنن الإلهية، ويتركون ما أمروا أن يأخذوا به من الأسباب بحجة أن القدر أمر الله، وأمر الله لا يعارضه العبد المؤمن، كمن يتركون التداوي بحجة أن الله قدَّر المرض عليهم، فتداويهم يعني الاعتراض على قدره.

* وموقف الذين تطرفوا إلى الضد وغلوا في قدرة الإنسان على التحكم في مجرى القدر على حد قول الشابي:

إذا الشعب يومًا أراد الحياة   فلا بد أن يستجيب القــدر

والثقافة الغربية الحديثة نتيجة ما حققه العقل البشري في ظلها من كشوفات وتحولات علمية وتقنية، غيَّرت من تصور الإنسان الغربي للوجود، وزادته

إصراراً على الكشف والتغيير ـ نتيجة هذا ـ ارتفع به الغرور إلى الجراءة الصريحة على تحدي قدرة الله، فشاعت عبارات مثل: «قهر الطبيعة» و «الإنسان سيد قدره»، والتمادي مع نظرية النسبية حتى التطلع إلى التحكم في هذا الكون وصياغة قوانينه بالجهد الإنساني وحده.

أما الموقف السلفي، فيتمثل في الإقرار بسنن الله في الوجود، وأنها ثابتة لا تتغير، وأنها لا تتضمن في جريانها ظلمًا للإنسان، وهذه السنن لا تلغي فاعلية الإنسان، ولا تقيد حريته.

إنها حسب المفهوم السالف عامل بعث للإرادة الإنسانية الحرة؛ كي تؤدي دورًا إيجابيًا تستثمر به هذه السنن والأسباب.

وأداء الإرادة لدورها الإيجابي يمثل عبادة لله؛ أي فضيلة خلقية كما أن هذا الدور الذي تؤديه لا يعني تحدي القدر والاعتراض على الله، بل هو بالعكس جزء من القدر يؤديه الإنسان بحريته، فالداء والأمراض ـ مثلاً ـ تصيب الناس بقدر الله بلا ريب، وحينما سأل الصحابة رسول الله (ﷺ) عن الاستشفاء هل هو اعتراض على قدر الله؟ وقالوا: يا رسول الله أرأيت أدوية نتداوى بها، ورقى نسترقي بها، وتقاة نتقي بها، هل ترد من قدر الله شيئاً؟ فقال: هي من قدر الله»[1].

ولما كان التداوي من المرض مأموراً به في الشرع في قوله (ﷺ): «تداووا ولا تداووا بحرام»[2]، فإن فعل الإنسان وحركته الجارية في إطار الأسباب،

(١) رواه أحمد والترمذي بروايات متعددة، انظر: جامع الأصول ٧/ ٥٥٤، والمسند ٣/ ٤٢١.

(٢) رواه أبو داود، وهو حديث حسن بشواهده ـ جامع الأصول ٧/ ٥١٢.

فضيلة وعبادة يثاب عليها «فما أمر الله به عباده من الأسباب فهو عبادة ـ كما قال ابن تيمية ـ»[١].

وبعد المبادرة والجهد، إذا لم يحصل مراده ونفذ القدر المقابل، فلا يتسخط ويتحسر، وليقل ما أوصاه به نبيه: قدر الله وما شاء فعل، موقناً بحكمة الله في قدره وأمره.

* أما العوامل المؤثرة خارجية أو داخلية، فإن الإنسان بما فطره الله عليه من إيمان وميل للفضيلة ونفور من الرذيلة، وبما أمره به من تعاليم موحاة إلى رسوله قادر على التحرر من كثير منها إذا سعى إلى ذلك، طالباً للحق مستعيناً بالله، غير مستسلم للعجز؛ حيث يتعالى على الشهوات والهلع النفسي ونحوها، وعلى الهيمنة الخارجية للأعراف والمجتمع ونحوها، وأعظم الوسائل التي يحرر المسلم بها ذاته من تلك الضواغط، هو الالتجاء إلى الله، وطلب عونه، وقوة الصلة به.

أما ما لا سبيل له إلى الفكاك منه كسلطة ظالمة، فإنه يكون هنا معذوراً، ومن ثم ساقطاً عنه الإثم، كما في قوله سبحانه: ﴿ **وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾[٢]. [النور: ٣٣] .

وينبغي أن نفرق هنا بين الحرية لدى المسلم، والحرية في منظور الفلسفات المعاصرة، كالوجودية ـ مثلاً .

فالحرية لدى المسلم متجهة إلى غاية هي رضوان الله تعالى؛ أي أن قيمة

---

(١) مجموع الفتاوى ١٠/ ١٧٢ .

(٢) انظر: النظرية الخلقية عند ابن تيمية ٢٤٦، ٢٥٤، ٢٥٦ .

الحرية هي في الحركة المتجهة نحو هذه الغاية، فإذا توقفت عن الحركة أو جرت الحركة لغاية مخالفة، فهي خسارة على صاحبها.

ولأن الذي حدَّد الغاية ورتب مسؤولية الإنسان تجاهها، هو الله العليم بعباده الرحيم بهم، فإنه قد جعل تطلعهم نحو تلك الغاية بالنية الجازمة ـ وهي قلبية لا يملك البشر تقييدها ـ باتخاذ السبل للوصول إليها، حينما تكون الحرية معطلة من خارج، مؤدياً دور الجهد العملي الذي لو أتيحت لهم الفرصة لأدوه، وفي هذا حديث الرسول ﷺ: «مثل هذه الأمة مثل أربعة نفر: رجل آتاه الله مالاً وعلمًا، فهو يعمل به في حاله فينفقه في حقه، ورجل آتاه الله علمًا ولم يؤته مالاً فهو يقول: لو كان لي مثل ما لهذا لعملت فيه مثل الذي يعمل، قال ﷺ: فهما في الأجر سواء، ورجل أتاه الله مالاً ولم يؤته علماً، فهو يخبط فيه ينفقه في غير حقه، ورجل لم يؤته الله مالاً ولا علمًا، فهو يقول: لو كان مال مثل هذا لعملت فيه مثل الذي يعمل، قال ﷺ: فهما في الوزر سواء»[1].

أما الحرية في الفلسفات المعاصرة، فإنها كانت في الأصل صدى لصيحات التحرر من العبوديات التي كان ينوء تحتها الأوروبيون في عصورهم الوسطى، فكان التحرر غاية في ذاته دون هدف معين، أو على الأقل لأهداف لا تتسامى إلى ذلك الهدف العالي النبيل.

العلاقة بين الحق والخير:

رأينا كيف فصل الأوروبيون بين الحق والخير، فجعلوا الحقيقة نتاج المعرفة البشرية في مقابل الخير الذي جاء به الدين، وأنهما قد يتناقضان فيختلف

---

(١) رواه أحمد وغيره ـ انظر: المسند ٤/ ٢٣٠.

الموقف:

- أما أهل الفكر والمعارف التجريبية، فيأخذون بالحق الذي وصلوا إليه بصفته أوثق لديهم، مما يقول به الدين.

- وأما رجال الدين، فيقدمون الخير على الحق؛ لأنه من أمر الله تعالى ـ وفق تصورهم ـ وكان هذا المنطق الشاذ ثمرة الصراع التاريخي بين الكنيسة والفكر الأوروبي العقلاني في عصر النهضة.

ولقياس كثير من المفكرين الإسلام على الديانة الكنسية، فإنهم يرون أن ما يقول به رجال الدين الكنسي من تناقض بين الحق والخير، وضرورة تقديم الخير «هو ما ذهب إليه أهل السلف في الإسلام»[1].

لكن هذه الدعوى غير صحيحة بحق السلف، وإن صدقت على بعض الفرق الأخرى.

فقد قالت بعض الفرق باستقلال العقل في أحكامه، النظرية والعملية، فإذا أصدر حكمًا ما يناقض ما قرره الوحي، فهنا يختلفون:

إما أن يقدم ما أصدره العقل بحكم أنه الأصل في الأحكام حتى في حكم صحة الشرع، ويغيب ما قرره الوحي برد نصه أو تأويله.

أو لدى فئات أخرى يعمل بما قرره الوحي، ويهدر ما لدى العقل من حقائق؛ لأن أوامر الله تحكمية يراد بها الابتلاء، بتنفيذ ما لا يتمشى مع المصلحة التي تتطلع إليها النفس أو يحكم بها العقل.

أما السلف، فإنهم يقولون باستحالة وجود تناقض بين العقل والوحي.

---

(١) أسس الفلسفة ٣٨٢.

فالله سبحانه وتعالى ـ صاحب الخلق والأمر ـ يخلق الناس بفطر ملائمة لما شرعه في دينه كما قال ﷺ: «كل مولود يولد على الملة»(١).

فالحق إذا ثبت، فهو المقدم وبثبوته يكتسب صفة الشرعية؛ أي يكون معتبراً شرعاً، وإن كان مصدره العقل أو التجربة الحسية؛ ولهذا يرى ابن تيمية أن «ما كان شرعيًا لا يقابل بكونه عقلياً، وإنما يقابل بكونه بدعياً؛ إذ البدعة تقابل الشرعة»(٢).

وقد كشف السلف عن أن دعوى التعارض بين حقائق الفكر ومطالب الشرع خاطئة، وأن التعارض إنما هو بين رؤى فكرية يتوهم أصحابها أنها حقائق وليست كذلك، وبين مطالب الشرع التي هي حق وخير ثابت؛ أو أنه بين حقائق فكرية صحيحة، وبين تصورات تفسيرية خاطئة لتعاليم الشرع ونصوص الوحي.

وفي كلا الحالين، فالشرع المنزل والعقل الفطري الصريح بريئان مما ينسب إليهما، وليس منهما.

وبما أن القيم لها تفصيلات متداخلة من جهة، وتعلقات بموجودات مختلفة يرتبط الإنسان بها من طريقها ابتداء بصلته بالله ثم بالناس والمخلوقات وبالكون المحيط به، فإن إحاطة العقل بها وإدراك التوازن بين متداخلاتها، واستشراف آثارها الدنيوية والأخروية، أمر يتجاوز قدراته المحدودة، والواقع البشري بما يسوده من نظم وأعراف تتسم بالجور والظلم وضياع وجهة الإنسان واستخذائها لسيطرة الشهوة والأهواء برهان على قصور العقل في هذا المجال، مما يقضي وفق المنطق السليم باستسلامه لتشريع ربه الذي خلقه، وهو أعلم به وبما يصلحه، مع

---

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر: جامع الأصول ١/ ٢٦٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٩٨.

يقينه بأن هذا الشرع هو الحق والخير معاً وهو الحكمة.

هذا هو المنطق السليم تجاه شرع الله، وهو موقف المسلم صادق الإيمان: ﴿ فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء : ٦٥] .

الأخلاق بين الحق والواجب :

الفلسفات والنظم الوضعية تنظر إلى تصرف الإنسان من زاوية «الحق الذاتي» لهذا الإنسان وما يستتبعه من مزايا، أما الواجبات عليه فتأتي تالية لذلك.

أما في الإسلام، فالأمر بالعكس، فالإنسان مسؤول ابتداءً؛ أي أنه ينظر إليه بصفته مطالبًا بواجب يؤديه، وهو حق الله بالعبادة التي تشمل في عناصرها ما للناس من حقوق عليه، ومن ثم ما له من حقوق على هؤلاء الناس؛ ولهذا جاء في حديث الرسول ﷺ تقديم حق الله على العباد في قوله ﷺ لمعاذ: «أتدري ماحق الله على العباد وما حق العباد على الله، قال معاذ: الله ورسوله أعلم، قال: حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، وحق العباد على الله إذا فعلوه أن لا يعذبهم»[1] .

وسبب ذلك أن هذه الفلسفات والنظم، تنظر للإنسان بصفته الموجود الأعلى في هذا الوجود، سواء كانت لا تؤمن بوجود الله أصلاً، أو كانت تؤمن بوجوده، ولكنها لا تعتد بالصلة التكليفية الاستخلافية منه للإنسان، كما في التصور الإسلامي.

(١) رواه البخاري وغيره ،انظر: صحيح البخاري ٧/ ٦٨ .

أما في الإسلام، فإن الإنسان خلق أوجده الخالق ـ سبحانه ـ من أجل القيام بمهمة محددة، هي العبودية بمعناها الشامل، وهي حق الله كما نص الحديث على ذلك، ولكنها في الوقت ذاته عائدة على الإنسان بمصالح دنيوية وأخروية[١].

والخلاصة: أن مدار القيم الخلقية لدى السلف هو العبودية لله وحده بشروطها الثلاثة: الإيمان، والإخلاص، والمتابعة، وبها يجري الحكم في كل ملابسة للأخلاق يمارسها الناس؛ حيث يتوزعون أصنافًا:

● أناس غير مؤمنين يمارسون أخلاقًا مخالفة للشريعة، فهؤلاء خاسرون في أنفسهم، وباطل ماكانوا يصنعون.

● وأناس غير مؤمنين، ولكنهم يمارسون أخلاقاً إسلامية بدافع فطرهم أو غير ذلك؛ فهؤلاء أخلاقهم مقبولة في ذاتها لإسلاميتها لا لفعلهم لها ويثابون عليها في الدنيا ولكنهم في الآخرة مفلسون، وفي هذا حديث سفانة ابنة حاتم الطائي التي ذكرت صفات أبيها إغاثة للملهوف، وإعانة للمحتاج وإكراماً للضيف . . . وقوله ﷺ: «هذه صفة المؤمنين حقًا لو كان أبوك مسلمًا لترحمنا عليه . . . أطلقوها فإن أباها كان يحب مكارم الأخلاق»[٢].

فالخلق في ذاته ـ إكرام الضيف وإغاثة الملهوف . . . إلخ ـ مقبول؛ لأنه مما

---

(١) يقول محمد ضياء الدين الريس في النظريات السياسية الإسلامية ٣٠٤، «القوانين الوضعية تجعل قاعدتها الرئيسية في الأحكام فكرة «الحقية» أو «الامتلاك»، أما الشريعة الإسلامية فإنها تهدف إلى أن تجعل قاعدتها الأولى فكرة «الوجوبية» والالتزام أكثر مما تجعل فكرة الحقية والاستحواذ، فالإنسان في عرف الشرع لا ينظر إليه أولاً على أنه صاحب (حق)؛ ولكن ينظر إليه على أنه متحمل «مسؤولية» أو ملتزم بأداء واجب، فكل فرد في الإسلام هو مكلف، أي مسؤول».

(٢) رواه البيهقي، وقال ابن كثير في البداية والنهاية: هذا حديث حسن المتن غريب الإسناد ٥/ ٦٧.

أمر به الإسلام، ولهذا قال ﷺ: هذه صفة المؤمنين حقًا، كذلك فإن فاعلها تعتبر له في الدنيا؛ ولهذا أطلق سفانة لكون والدها يمارس تلك الشيم.

• ثم هناك أخلاق مما أمر به الشرع كالتي لدى الصنف السابق يمارسها مؤمنون بالله واليوم الآخر، لكنهم يريدون بها غير وجه الله، فهؤلاء لهم غاياتهم الدنيوية ولا نصيب لهم من الأجر عليها يوم القيامة، وفي هذا حديث عمر ـ رضي الله عنه ـ عن الرسول ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»[١].

وها هنا تفصيل لأنواع النية، وطبيعة الخلق لا مجال للإفاضة فيه.

• وبالمقابل أناس مسلمون يبتغون وجه الله بعبادات يفعلونها وأخلاق يتحلون بها، ولكن هذه العبادات والأخلاق خارجة عن نطاق ما شرعه الله، وهي مما لم يأذن الله فيه، فهؤلاء كالصنف السابق لا نصيب لهم من الأجر عليها، وهم بهذا العمل مبتدعون ضالون، وقد أنكر ﷺ على بعض أصحابه حينما قال أحدهم: سأقوم الليل كله، وقال الآخر: سأصوم الدهر كله، وقال: الثالث لن أتزوج النساء كل هذا رغبة في الخير، لكنه ﷺ قال لهم: «إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، وإني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[٢].

---

(١) سبق الحديث وهو صحيح.

(٢) رواه مسلم في صحيحه ٢/ ١٠٢٠.

* أما المؤمنون الملتزمون بما شرعه الله ورسوله في العبادات والأخلاق، العاملون بها طاعة وإخلاصًا وطلبًا لرضوانه، فهم أهل الكمال الذين تتحقق لهم آثار هذه القيم في الدنيا سعادة وحياة طيبة، وفي الآخرة جنة ورضوانًا.

٣ الجمال:

ورد «الجمال» في النصوص الشرعية قرآنـاً وسنة، وصفـاً لأشياء وحثاً عليه.

كما وردت الألفاظ التي يفسر بها كالحسن؛ حيث عرَّف الراغب الجمال بأنه: «الحسن الكثير والزينة»[(١)].

ومن هذه النصوص كان انطلاق السلف في النظر إليه.

فالجمال بما هو صفة تقوم بالأشياء صفة مدح في ذاته، بغض النظر عمن يقوم به؛ لأن للجمال عناصر متعددة، فإذا استوفاها استحق وصف الجميل، وإن توفر فيه عنصر من الجمال وفقد عناصر أخرى، لم يكن جميلاً ـ بإطلاق ـ وإن لم ينكر الجمال الموجود فيه.

جمال الله: جاء في صحيح مسلم عنه ﷺ قوله: «إن الله جميل يحب الجمال»[(٢)]، فالجميل اسم من أسماء الله الحسنى، ولا يستحق هذا الاسم سواه بهذا الإطلاق؛ حيث لا يستغرق عناصر الجمال كلها وافية، سواه تعالى.

يقول ابن القيم عن هذا الاسم: «من أعز أنواع المعرفة معرفة الرب سبحانه

(١) المفردات في غريب القرآن ٩٧.

(٢) صحيح مسلم ١/ ٩٣.

بالجمال، وهي معرفة خواص الخلق وكلهم عرفه بصفة من صفاته وأتمهم معرفة من عرفه بكماله وجلاله وجماله سبحانه . . . ـ ثم قال ـ : ويكفي في جماله أن كل جمال ظاهر وباطن في الدنيا والآخرة فمن آثار صنعته، فما الظن بمن صدر عنه هذا الجمال، ويكفي في جماله أنه له العزة جميعًا والقوة جميعًا والجود كله والإحسان كله والعلم كله والفضل كله ولنور وجهه أشرقت الظلمات.

ثم قال: ـ وجماله سبحانه على أربع مراتب: جمال الذات، وجمال الصفات، وجمال الأفعال، وجمال الأسماء؛ فأسماؤه كلها حسنى وصفاته كلها صفات كمال، وأفعاله كلها حكمة ومصلحة وعدل ورحمة، وأما جمال الذات وما هو عليه فأمر لا يدركه سواه ولا يعلمه غيره»[١].

ثم يرسم منهج الترقي في معرفة المؤمن لجمال الله: «قال ابن عباس: حجب الذات بالصفات وحجب الصفات بالأفعال، فما ظنك بجمال حجب بأوصاف الكمال، وستر بنعوت العظمة والجلال.

ومن هذا المعنى يفهم بعض معاني جمال ذاته، فإن العبد يترقى من معرفة الأفعال إلى معرفة الصفات، ومن معرفة الصفات إلى معرفة الذات»[٢].

ولا ريب أن الشعور الإيماني لدى المسلم بهذا الجمال الإلهي الأعلى له أثره على موقفه من القيمة الجمالية في الكون المحيط به، تجعله لا ينبهر به انبهار الهائم الذي يفنى فيه ويبقى أسيراً له؛ لأنه مهما بلغ في نسبة الجمال يظل محدوداً إزاء ما يؤمن به يقينًا من الجمال الإلهي الذي يفوق لا ما هو موجود من جمال كوني، بل ما يمكن أن يتخيله فكر البشر من جمال.

---

(١) الفوائد ٢٣٥.

(٢) المصدر السابق ٢٣٨.

الجمال الكوني :

الكون هو أثر أفعال الله ـ سبحانه وتعالى ـ ولهذا فهو كون جميل من حيث هو خلق الله ـ سبحانه وتعالى ـ فقد خلقه بالحكمة، وقال سبحانه: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، وقال: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[النمل: ٨٨] ولقد امتن الله ـ سبحانه ـ على عباده بهذا الجمال الكوني سواء جمال الخلق الإنساني ذاته: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٧ـ٨] قال ابن كثير: «أي جعلك سويًا مستقيمًا معتدل القامة منتصبها في أحسن الهيئات والأشكال»[1]. أو جمال الكائنات المسخرة له، كما في قوله سبحانه: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٥ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: ٥ـ٦].

كما أنه سبحانه شرع لعباده استثمار الإمكانات المتاحة ليرتقي المسلم في مدارج الجمال، ويشمل هذا جوانب الجمال المتعددة: جمال الهيئة؛ واللباس، والشكل، وفي هذا كان ورود الحديث السابق، فقوله ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال»، إنما كان إجابة على تساؤل من أحد الصحابة حينما سمع الرسول ﷺ يذم الكبر، فقال: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسناً»، فقال الرسول ﷺ قولته.

وفي الأعراف يقول سبحانه: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١].

وفي الأفعال والأخلاق:

قال سبحانه: ﴿فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا﴾ [المعارج: ٥]، وقال: ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾[المزمل: ١٠]، وقال تعالى: ﴿وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، وقال: ﴿فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ [الحجر: ٨٥]، وقال ﷺ: «زينوا القرآن

(١) تفسير ابن كثير ٤/ ٤٨١.

بأصواتكم»[١]. وقال ﷺ: «إن الله طيب لا يقبل إلا طيبًا»[٢].

وفي حديث آخر بيَّن ﷺ أن المشروع للمسلم الذي أنعم الله عليه، أن يظهر هذه النعمة جمالاً في هيئته وحاله، روى أبو الأحوص الجشمي قال: «رآني النبي ﷺ وعلي أطار، فقال: هل لك من مال؟ قلت: نعم، قال من أي المال، قلت من كل ما آتى الله من الإبل والشاء، قال: فلتر نعمته وكرامته عليك»[٣].

كما وجه سبحانه عباده إلى التأمل في الكون في بهائه وجماله وتناسقه وقيامه على مقتضى العدل والحكمة، لا لكي يقفوا عنده، وإنما لكي يتجاوزوه إلى مصدره الذي خلقه وأبدعه، فيعنوا لجلاله وتفيض قلوبهم بالشعور بجماله وكماله.

الموقف السلفي بين مواقف الناس إزاء الجمال الكوني:

هناك موقفان متضادان وقف كلا منهما فئام من الناس قديمًا، ولا تزال أصداء هذين الموقفين قائمة، في حياة بعض الناس:

الموقف الأول: يتمثل في نظرة فلسفية لقيمة الجمال في الوجود مقتضاها أن الله جميل لا يصدر منه إلا الجميل، وبما أن هذا الكون من إبداعه سبحانه فكله جميل، والله يحب الجميل فهو يحب كل ما خلقه، وينبغي على الإنسان من ثم أن يحب جميع الأشياء والأفعال وأن لا يبغض شيئًا منها، وعدَّ أصحاب هذه النظرة كل من أبغض شيئاً أو كرهه، محجوبًا عن الرؤية الإيمانية التي تربط الوجود بموجده، قال الشاعر:

(١) أخرجه أبو داود والنسائي، وإسناده صحيح، انظر: جامع الأصول ٢/ ٤٥٥.

(٢) رواه مسلم وغيره، انظر: جامع الأصول ١٠/ ٥٦٥.

(٣) حديث صحيح أخرجه أحمد والترمذي، انظر: جامع الأصول ٧/ ٥٧.

وإذا رأيت الكائنات بعينهم فجميع ما يحوي الوجود مليح

والنتيجة العملية لهذه الرؤية، رفض الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والبغض في الله، ونحوها من الشعائر التي تستهدف تغيير الواقع الذي لا يتسق مع الشريعة إلى ما يوافقها.

كما أنها أدت بأصحابها إلى انسياق مع داعي اللذة والشهوة بالتعلق بالصور الجميلة من النساء والمردان؛ حيث «يتدين بحب الصور الجميلة من النساء الأجانب والمردان وغير ذلك، ويرى هذا من الجمال الذي يحبه الله ويحبه هو ويلبس المحبة الطبيعية المحرَّمة بالمحبة الدينية، ويجعل ما حرَّمه الله مما يقرب إليه»(١).

ومما يندرج في هذا الموقف تلك الصيحة الاعتراضية على الله، التي خلاصتها كيف تخلق الجمال ثم تمنع التمتع به؟

وما زال صداها يتردد في الشعر الماجن الحديث، تبعاً لتلك الأبيات المنسوبة لعمر الخيام التي فيها:

القلب قد أضناه عشق الجمال والصدر قد ضاق بما لا يقال

يارب هل يرضيك هذا الظمأ والماء ينساب أمامي زلال(٢)

الموقف الثاني: يتمثل في الرؤية التي تنكرت لما في الكون من جمال لا إنكاراً لوجوده، وإنما رفضاً للتجاوب معه أو التحلي به والرغبة فيه، وقال أصحابها: إن الله ذم جمال الصور في مثل قوله عن المنافقين: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾[المنافقون: ٤]، وقال: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ

(١) الاستقامة - ابن تيمية ٤٢٥.

(٢) عمر الخيام وفلسفة الأيام - رياض الجابري ط١، ١٩٩٤م.

أَثَاثًا وَرِءْيًا﴾ [مريم : ٧٤]. أي أموالاً ومناظر، وقال ﷺ : «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[1] .

واستشهدوا بنصوص كثيرة على ذم اتخاذ الزينة وتحريم بعض الأدوات الجميلة، كما في الذهب والفضة، وكانت النتيجة العملية العزوف عن ألوان النعيم في هذه الحياة، والتنقص من جوانب اللذة الدنيوية أكلاً وشرباً ونكاحًا وكسبًا ورعاية بدنية، ونحوها.

أما الموقف السلفي، فإنه مبني على الجمع بين الإيمان بإرادة الله الكونية وإرادته الشرعية الأمرية، والجمع بين النصوص بوضع كل منها في مجاله الذي أراده الله فيه.

وخلاصته : أن الجمال في الصورة والهيئة ثلاثة أنواع :

* نوع محمود : وهو ما كان لله وأعان على طاعته وتنفيذ أوامره، ومن هذا ما شرعه الله لعباده من التجمل والتزين، كما في تشريعه خصال الفطرة العشر[2] وأمره بأخذ الزينة للصلاة، والتحدث بنعمة الله، وأن يجعل صورة الظاهر مواكبة لجمال الباطن الإسلامي، خاصة في مقام الدعوة وتمثيل الإسلام.

* ونوع مذموم لا لذاته، وإنما لتوظيف الإنسان له كالجمال الذي يتوسل به إلى الشهوات والأغراض المنافية للمنهج الشرعي، كأن تجعل المرأة جمالها وسيلة لاصطياد الرجال، أو أن يجعل الرجل جماله أو هيئته وثراءه وسيلة للخيلاء والتعالي على الناس.

---

(١) حديث صحيح، انظر : جامع الأصول ٦/ ٥٢٣ .

(٢) حديث خصال الفطرة رواه مسلم وغيره، انظر : جامع الأصول ٤/ ٧٧٤ .

* ونوع لا يحمد ولا يذم وهو ما خلا عن هذين القصدين، ولم يتصف بأي من الوصفين.

والحديث الشريف: «إن الله جميل يحب الجمال» يرسم - كما يقول ابن القيم - منهج المسلم إزاء قضية الجمال متمثلاً بأصلين:

- معرفي: بأن يعرف المسلم ربه بالجمال الذي لا يماثله فيه شيء «إن الله جميل».
- وسلوكي: بأن يعبد الله بالجمال الذي يحبه أقوالاً وأعمالاً وأخلاقًا[1].

الفن الجمالي:

عرفنا أن الفن في اللغة التزيين، وأنه يتمثل في الصور والصيغ التي يصوغها الإنسان؛ لإثارة المشاعر والعواطف، وبالذات عاطفة الجمال.

وليس كل إنسان قادراً على هذه الصناعة، إن كثيراً من الناس يعجزون عن إبراز مشاعرهم بصورة تشرك الآخرين معهم، لكن آخرين يستطيعون ذلك من خلال قصة أو شعر أو تصوير أو غير ذلك، وهؤلاء هم الفنانون وعملهم يسمى عملاً فنيًا.

فما الموقف السلفي من الفنون الجمالية؟

يمكن تقسيم الموقف إلى نظرتين:

الأولى: نظرة حذر وتخوف من الفنون عمومًا، قائمة على تصور الأثر

---

(١) انظر: الفوائد ٢٤٠، وانظر: الاستقامة ١/ ٤٤، حيث يفصل ابن تيمية مسألة ازدواج عنصر الجمال مع عنصر القبح في الشخص الواحد التي تستتبع تفاوت نسبة حب الله لهذا الشخص وبغضه له بحسب غلبة أي منهما.

السلبي للفن من الدين؛ أي من عبودية المسلم لله التي تمثل القيمة الكبرى في الوجود الإسلامي مهيمنة على أي قيمة أخرى .

ولهذه النظرة أسبابها العميقة التي من أبرزها :

أ ـ أن الفن قائم على تصورات تتجاوز ـ غالبًا ـ الواقع المشاهد نابعة من الخيال البشري، والتخيل حركة هائمة لا ضابط لها، والإسلام بخلاف هذا جاء بتفسير للوجود الغيبي والشهودي يمثل الحقيقة التي ينبغي أن يقف عندها الإنسان، فالفن هنا حالة تفلت من هذا التفسير .

ب ـ العبودية ـ كما قلنا ـ أساس الدين والقيم كلها، ومقتضاها الدينونة لله واتباع منهجه، والفن ـ غالباً ـ خروج على هذه العبودية، لقد قال «غوته» الشاعر الألماني : «إن الفنان الحقيقي نصف إله»[1]، والمثّال الفرنسي «آدم» يصف الفن بأنه : دين يبدعه الفنان «العمل الفني مسألة جوانيه . . سر . . . مسألة إيمان»[2] .

ونحو ذلك من الكلمات التي تعبر عن شعور الفنان بنرجسية مغالية بسبب قدرته الفنية التي يشعر أنها تتجاوز قدرات البشر أن يفهموها، فضلاً عن أن يبدعوا مثلها؛ ولهذا يرفض كثير من الفنانين النقد الموجه لفنهم، حتى وصف «فوكنر» النقاد بالقسس الذين يريدون أن يتحكموا في الإيمان الجواني للمتدينين[3] .

---

(١) النظريات الجمالية ـ أ. نوكس ٢٧ .

(٢) الإسلام بين الشرق والغرب ـ علي عزت ١٦٨ .

(٣) انظر : المصدر السابق ١٧٢ .

جـ ـ أن الفن اشتهر بكونه وسيلة للضلال والإفساد لا للهداية والإصلاح؛ أليست الأوثان والأصنام المعبودة والتصاوير المعظمة أعمالاً فنية؟ أليس الغالب في الشعر الانسياق وراء الغرور الذاتي والشهوات الدنيئة والفحش غزلاً وهجاء، ونحوها؟ .

د ـ أن ما كان مشهوداً من صور الفن في البيئة التي نزل فيها الإسلام كالشعر والنحت، جاء القرآن بذمها.

قال سبحانه: ﴿ **وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ (٢٢٤) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (٢٢٥) وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ** ﴾ [الشعراء: ٢٢٤ ـ ٢٢٦].

وإذا كان الشعر قد وقع فيه استثناء للشعراء الذين آمنوا، والتزموا المنهج الإسلامي في حركتهم الشعرية «فإن النقد العربي ـ كما يقول عز الدين إسماعيل ـ قد أصر في كل أحواله على أن الفن القولي لا يمكن أن يعيش في كنف الدين والأخلاق، وكأن الأهداف الدينية والأخلاقية لا تأتلف وطبيعته»[١].

هذه هي النظرة الأولى في الموقف السلفي، فهل معنى هذا صدق مقولة الاستشراق: إن الإسلام يقضي على الروح الفنية لدى أتباعه؟ وأنه لم يوجد فن إسلامي حتى خفَّت وطأة الدين على النفوس لدى الذين أسلموا من الأمم التي لها تراث فني حملوه معهم في حياتهم في ظل الإسلام[٢].

---

(١) الأسس الجمالية في النقد العربي ١٨٣.
(٢) انظر: «نظرية الفن الإسلامي» إسماعيل الفاروقي ـ مجلة المسلم المعاصر عدد (٢٥) ص١٥٠.

لا ليس هذا ما ينتهي إليه الموقف السلفي من النظرة الأولى، ولكنها تمثل أساسًا وموجهًا للنظرة الثانية.

النظرة الثانية: تتمثل في الانفتاح السلفي على الفن انفتاحًا فاعلاً قبل أن يكون منفعلاً.

وتتمثل هذه الفاعلية بعملية تحوير جذرية يصبح فيها الفن «فنًا إسلاميًا»؛ أي فنًا منضبطاً بالإسلام منهجًا ووسيلة وغاية.

ومن أبرز عناصر الانضباط الفني «الإسلامي»:

أ ـ التزام التفسير الإسلامي للوجود في تفاصيله حتى يكون سقفًا لا يتجاوزه الفنان في اختيار لون فنه الذي يبرز ذاته من خلاله، ولا يتجاوزه في إنتاجه الفني.

ب ـ الالتزام بغاية الدين والوجود الإنساني، وهي العبودية لله وحده بحيث يكون العمل الفني في إطارها تحقيقاً لشمولية العبادة لله تعالى ﴿**قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الأنعام: ١٦٢].

جـ ـ الخضوع للحاكمية الشرعية في كل عناصره؛ فلئن أمكن للفنان غير المسلم أن يتعالى بفنه عن النقد بحجة أن إنتاجه ثمرة تعال فني يقصر دونه النقاد، فإن المسلم الفنان يؤمن بأن شرع الله أعلى من فنه مهما تعالى، وأنفع للناس من إبداعه.

وفي ضوء هذه العناصر تبرز قضايا الفن الإسلامي:

* مثل: إغلاق بعض الفنون كالموسيقى.

* وتوجيه بعضها في مجالات محددة كمنع تصوير ذوات الأرواح ونحتها .

* وتوظيف الحركة الفنية لخدمة المقاصد الشرعية تحقيقاً للعبودية ، وارتقاء بالمجتمع المسلم ، وعدم إشاعة للفاحشة فيه ، ونشراً للفضيلة ، وإسهامًا في الدعوة إلى الله . . . . إلخ .

ولا يعني هذا تحويل الفنون إلى تعليقات ركيكة في العلوم الشرعية متمثلة بالوعظ المباشر ، أو منظومات الشعر التعليمي ، كما يفهمه بعض الناس من الفن الإسلامي .

إن الفنان بوعيه الديني والتزامه الشرعي ، يستطيع أن يطلق طاقته الإبداعية في هذا المجال تأملاً في الكون أو في حقيقة الناس أو الواقع الاجتماعي ، دون أن يشعر بكوابح تضيق عليه حتى تخنق فنه .

وهذه المسألة ما تزال حية بين أنصار ما يسمى بـ «الأدب الإسلامي» وخصومه .

وأساس سوء الفهم فيها ناتج من التصور الضيق للإسلام بصفته ديناً ؛ حيث ينظر إليه قياسًا على أديان أخرى ، تتمثل نظريًا في علم لاهوتي فلسفي محدود ، وعمليًا ببعض الطقوس العبادية والتوجيهات الخلقية ، وهذا تصور غير صحيح بالنسبة للإسلام بشموله الذي أسلفناه .

الالتزام الفني:

عرفنا أن هناك من طابق بين الخير والفضيلة والجمال وأن هناك من فصل بينهما ، كما تبين لنا أن صوت الفصل قوي في العصر الحديث في الحركة الأدبية

والفنية الأوروبية ، ثم من استمد منها من أبناء المسلمين بدعوى أن ارتباطهما يؤدي إلى تحكم أحدهما في الآخر ومن ثم إلى تشويهه، ومن الطبيعي أن التأثير بين الفضيلة والجمال سيكون للفضيلة، لقوتها وشموليتها في المشاعر الإنسانية ، والنتيجة ـ كما يرى هؤلاء ـ هو التحكم في الجمال الفني والشعور الجمالي ومن ثم مسخ جماليته .

فالشعر ـ مثلاً ـ يعلو فنيًا بالمغالاة الخيالية ، وبالكذب ، وباختراق أدب العلاقات الاجتماعية ، وكل هذا مما ترفضه الفضيلة .

وإذا كان من السهل على غير المسلم أن يتحرر من القيم الخلقية والعقدية ليستقل الشعور الجمالي ـ وحده ـ بطاقته؛ إبداعًا فنيًا أو تذوقًا ونقدًا ، فإن المسلم لا يمكن له ذلك؛ لأنه إخلال بتدينه وعبوديته .

وقد اضطرب في هذا المجال أدباء وفنانون، وقعوا بين هذين الحدين :

ـ فهم مسلمون من جهة .

ـ ومتأثرون بما يسمى محضية الفن «أي ضرورة تحريره من الارتباط الديني والخلقي» .

وكان الحل لديهم أن جعلوا للفن والأدب جانبين : جانب جمالي، وجانب خلقي .

وقالوا : إن ما يعنينا هو الجانب الجمالي إبداعًا أو نقدًا ، أما الجانب الخلقي فمهمته رقابة الآداب، أو الناقد الديني .

وعليه، فإن الواحد منهم يتجه إلى الإنتاج الفني؛ ليحكم عليه جماليًا فقط دون أي التفات إلى الجانب الخلقي، فهو غاية الجمال - هكذا يحكم- وإن كان

من الوجهة الخلقية في غاية النقص والقبح، وبالمقابل يحكم على إنتاج فني بالضعف والرداءة مع أنه سام خلقيًا، صحيح إيمانيًا.

وليس من شأن هذا البحث الدخول في قضايا الفن ذاته، ولكني أشير إلى نقاط:

أ ـ سلف بيان العناصر التي لا مناص للفن حتى يكون إسلامياً من قيامه عليها، وهي قاضية بضرورة التزام المسلم لها في حركته في ميدان الفن إبداعًا ونقداً.

ب ـ قد يجتمع الجمال والقبح في الشيء الواحد، ويكون كل منهما من وجه معين، ومثل ذلك اجتماع الخير والشر والمنافع والمضار . . . فقد وصف الله الخمر بأن فيها منافع للناس، ولكن فيها أيضاً مآثم كثيرة؛ ولهذا حكم عليها بأنها رجس من عمل الشيطان، وقد وصف رسول الله ﷺ جمال المرأة وأثره في جذب الرجل إليه، ولكنه فضل عليه عنصر الدين في المرأة[1].

قال سبحانه: ﴿ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُم ﴾[البقرة: ٢٢١].

فها هنا امرأة مشركة جميلة أخبر سبحانه بأن المسلم قد يعجب بجمالها، ومن ثم وجهه للاعتبار الآخر، وهو القبح المتمثل بشركها بالله؛ ليكون موقفه العملي قائمًا عليه[2].

جـ ـ وبما أنه لا انفصال بين القيم في الإسلام وأن قيمة العبودية لله حاكمة على قيمة الجمال؛ فإنه لايسوغ للمسلم حتى ولو لم يكن عالماً شرعياً أو

(١) الحديث رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر: جامع الأصول ١١/ ٤٢١.
(٢) انظر: الاستقامة لابن تيمية ١/ ٤٣٨، ٤٤٥.

محتسبًا خلقيًا، أن ينطلق مع الجانب الجمالي وحده.

إن المنطق السليم هو أن يحاكم الفن إلى تلك القيمة بالدرجة الأولى، ويكون موقفه من هذا الفن قائماً على هذه المحاكمة ولاءً وبراءً وحبًا وبغضاً وتوجيهًا لمن حوله، وأن يكون نقده للجانب الجمالي في إطار تلك القيمة الكبرى «العبودية».

فإذا كان أمام قطعة فنية نظر إليها من الزاوية الفنية، وحكم على جمالها ثم نظر إليها من جهة انضباطها الخلقي والعقدي، فحكم عليها، وعلى حكمه الفني الجمالي من هذه الرؤية[١].

د ـ هناك من ينفعل إزاء تباكي بعض المستشرقين، ومن تبعهم على الفنون التي وأدها الإسلام حينما جاء بمنهجه الشمولي، والتي يسعى ـ ما يسمونه «بالإسلام السلفي» ـ لخنقها، وتجريد الحياة من أسمى متعها، وهي الشعور الجمالي ليظل أسير اتباعية آلية[٢].

يسوق هؤلاء المنفعلون انفعالهم؛ لرد تنقص الإسلام إلى تأكيد احتضانه للفن، وفتحه الأبواب للطاقة الإنسانية كي تبدع دون حدود إلا احترام الذات الإلهية، والإزراء بالمواقف الحذرة من بعض الفنون، وآثارها على القيم الخلقية والعقدية.

وينتهي هذا بالتكلف لإباحة ما حرمه الله كالموسيقى والنحت والتماثيل والتصوير ـ بإطلاق ـ، ويسوغون إباحتها بأن حرمتها كانت تابعة لظرف معين اقتضى ذلك الحكم مثل: أن تحريم التماثيل كان تحريمًا وقتيًا مربوطًا بالوثنية التي

(١) انظر: الالتزام والشرط الجمالي ٦٩.

(٢) انظر: «إسلام النفط» جابر عصفور ضمن الإسلام والحداثة ١٧٧.

حاربها الرسول ﷺ ، وما دامت الوثنية قد اختفت ، فلا ضير من بعث تلك الفنون .

والحق ـ والله أعلم ـ أن موقف المسلم منبثق من تصوره الإسلامي لموقعه في هذا الكون .

إن الإنسان في هذا الكون عابر سبيل نحو الحياة الحقيقية في الآخرة ، وغايته في هذا العبور : أن يتزود لحياته المقبلة .

هذا الزاد محصور في العبودية لله وحده ، وقد أنزل سبحانه عليه منهجًا «أكمله له ورضيه له» يحقق له زاده من جهة ، ويحفظ له وجوده الدنيوي على المستوى الإنساني الأعلى ، ومن ذلك أن أمدَّه بعناصر جمالية يمارس شعوره بها «الكون المتقن الصنع مثلاً» ، ويؤدي جهده الفني في إطارها «التغني بالقرآن مثلا» .

وذلك في الحدود الملائمة لفطرته وحاجته الوجودية ، دون نقص يجعله مشغولاً بطلب الكمال من خارج دينه ، ودون زيادة تشغله عن غايته الحقيقية .

إن غير المسلم ـ لأنه يفقد هذا الإشباع الجمالي الذي يوفره الإسلام إيمانًا وخلقًا ، وبالتالي يفقد اتزان شخصيته ـ يشعر دائمًا أنه بحاجة إلى إشباع متواصل لجفافه الروحي ، وتطلعه الخيالي وراء عالمه المادي الذي لا يدري حقيقة ما وراءه[١] ، وتأتي الفنون بأخيلتها وتجاوزها ؛ لتحقق له ـ أو توهمه أنها تحقق له ـ شيئاً من هذا الإشباع .

---

(١) يقول الترابي : «إن انحسار الدين قد جعل الفن في الغرب تعويضاً عن الدين لما بينهما من رمزية روحية ؛ وكذلك لأن المجتمع الغربي قد فقد الهدف ، والفن يناسب ذلك التوجه السائب»
قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية والفن والدين ١٠٨ .

وما هكذا المسلم وما ينبغي له .

لقد حاول بعض المسلمين أن يوظفوا بعض الفنون التي قرر الشرع استغناء المسلم عنها في المجال الديني نفسه ، ولكن تلك الفنون أبت ذلك وانحرفت هي بهم ـ بدل أن يطوعوها ـ نحو الفسوق والضلال ، كما فعل كثير من المتصوفة مع الغناء وآلات العزف والرقص واستصفاء ذوي الجمال لهذا الغرض ، ولكنهم انتهوا إلى أن أصبحت حلقاتهم مباءةً للفساد والفواحش[١] ، والعياذ بالله .

(١) انظر : المعالجات المطولة لهذا في الاستقامة ، الجزء الأول ، لابن تيمية .

قضية الإنسانية



«الإنسانية» لفظة رائجة في ميدان الفلسفة وفي الساحة الثقافية والإعلامية، مما جعل لها مرونة توظيفية لجوانب شتى.

ولكن «الإنسانية» بصفتها قضية وجودية ـ معاصرة بالذات ـ لها منطلقها المعين، وهو الإنسان «المتميز عن الموجودات المحيطة به»، ولها أبعادها المتعددة ذات الخطورة في حياة البشر وحضارتهم.

لقد حاول المفكرون والفلاسفة ورجال السياسة ونحوهم، تأملها وإبرازها والدعوة إليها.

وسنقتصر في هذا المبحث على مسألتين:

* الإنسانية بصفتها «هوية»، أي نزعة ذاتية لدى الإنسان، وبالتالي لدى الناس في تحقيق قيمة وجودهم الإنساني.

* الإنسانية بصفتها عناصر مشتركة بين بني البشر؛ أي بصفتها دعوة إلى «العالمية».

التعريف :

الإنسان ـ في اللغة العربية ـ هو الكائن المعروف ، كما يقول ابن منظور : سمي إنساناً من النسيان لأنه ينسى ، أو من الأنس ؛ لأنه يأنس بغيره وفقاً لقاعدة أن الإنسان مدني بالطبع .

أو من الظهور ؛ لأن الإنس هو الظاهر المبصر مقابلاً للجن المستتر(١) .

والإنسان عند الفلاسفة ، هو واحد البشر بحيوانيته وعقله معاً ، خلافًا لمن له الجانب الحيواني دون العقلي وهو الحيوان ، ومن له الجانب العقلي أو الروحي المجرد دون الحيواني ، وهو الملك والجن(٢) .

ولكن هذه اللفظة «الإنسان» قد تطلق ، ويراد بها الجانب الذي يتميز به الإنسان عن الحيوان :

* نطقًا وعقلاً وحسًا وذوقاً وقوة ملاحظة وقدرة إبداعية .

* أو مروءة ومكارم أخلاق .

فكما تقول : محمد رجل ، لا نفياً لخاصية الأنوثة عنه ، وإنما تأكيداً لعناصر الرجولة فيه ، كذلك تقول : عليٌ إنسان قاصداً تأكيد أن تلك الميزات أوفر فيه من غيره من الناس(٣) .

أما الإنسانية ، وهي نسبة مؤنثة إلى الإنسان ، فهي لفظة جديدة يذكر

---

(١) انظر : لسان العرب مادة أنس ٦/ ١٠ ، والمفردات في غريب القرآن ٢٨ .

(٢) انظر : المعجم الفلسفي صليبا ١/ ١٥٦ .

(٣) انظر : دائرة معارف القرن العشرين ـ فريد وجدي .

بعض الكتَّاب أن اللبناني «المعلم بطرس البستاني، ت ١٨٨٣م» «أول من اشتق من لفظة إنسان مصدراً صناعياً ذكره في معجمه (محيط المحيط) قائلاً: الإنسانية ما اختص به الإنسان من المحامد كالحنو والجودة وكرم الأخلاق»[١].

ولا ريب أن «الإنسانية» في تداولها القائم في الفكر المعاصر تدخل ضمن المصطلحات التعريبية لمصطلحات قائمة في الثقافة الأوروبية فهي ترجمة لكلمة [ttlumanit] الفرنسية [umoniy, mankino humaneness] الإنكليزية[٢].

ولكن هذا لا يعني أنها لم تكن موجودة في الفكر الفلسفي في العصور السابقة، فالإنسانية عند الفلاسفة القدماء هي المعنى الكلي المجرد الدال على ما تتقوم به ماهية الإنسان؛ أي هي الصورة التجريدية التي ينتزعها الفكر من أفراد النوع الإنساني.

وعند أبي حيان: الإنسانية أفق، والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع ودائر على مركزه، إلا أنه مرموق بطبيعته ملحوظ بأخلاق بهيميته.

فهو يرى أن الإنسانية قيمة مثالية يتجه الإنسان إلى التحقق بها؛ ليكون إنسانًا ولكن الغرائز الحيوانية تشده عن هذه القيمة.

وفي الفلسفة الحديثة للإنسانية ثلاثة معان:

* المعنى الكلي الدال على الخصائص المشتركة بين جميع الناس، كالحياة والحيوانية والنطق، ونحوها.

---

(١) إنسان وإنسانية وإنسانيون ـ عبدالله حلاق ـ مجلة العربي، جمادى الآخرة ١٤٠٢هـ.
(٢) المعجم الفلسفي، صليبا ١/١٥٨.

* مجموع خصائص الجنس البشري المقومة لفصله النوعي الذي يميزه من الأنواع القريبة .

ـ مجموع أفراد النوع الإنساني ، من حيث أنهم يؤلفون موجوداً جماعيًا ، كما في قولهم يجب أن يعم السلام الإنسانية كلها[١] .

والمعنى الثاني من هذه المعاني الثلاثة ، هو المراد غالباً من إطلاق الإنسانية :

سواء أطلقت على اتجاه عام ، كالمذهب الإنساني الذي قام في أوروبا في أوائل عصور نهضتها والذي تتجدد صوره .

أو أطلقت وصفاً لتصرفات معينة كأنْ تمدح شخصاً بأن له أفعالاً إنسانية ، أو بصفتها حافزاً وغاية لتلك التصرفات .

ومن الجدير بالذكر ، أن هناك ألفاظاً أخرى تبدو مرادفة للإنسانية وفق تصورات الآخذ بها لها مثل : الإنسية ، والجوانية ، والشخصانية وغيرها .

---

(١) انظر : المصدر السابق ١/ ١٥٩ ، والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ٢٥ .

الإنسانية بصفتها هوية

هوية الشيء هي : حقيقته التي تميزه عن غيره ؛ أي التي بها يتشكل وجوده الخاص .

وعليه ، فإن المراد هنا هو الإنسانية بصفتها نزعة ذاتية لدى الإنسان، يشعر أو يكشف له أنه بعناصرها يتحقق له وجوده الإنساني على الرغم من أن كثيراً من التيارات الفلسفية في الثقافة الغربية ، يدعي كل منها أنه ذو نزعة إنسانية ، إلا أن ما سنتناوله ينحصر في النزعة الإنسانية العامة في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر .

وسنجد أننا بإزاء نزعتين إنسانيتين ظهرتا في أوروبا ضداً على ووضعيات فكرية واجتماعية تراجعت فيها قيمة الإنسان وتضاءل وجوده حسب تصور أصحاب تينك النزعتين .

* **أولاهما** : المذهب الإنساني الذي قام في أوروبا في أواخر العصور الوسطى ، وبدايات عصور النهضة .

* **وثانيتهما** : الفلسفات والدعوات التي قامت في هذا القرن (العشرين) لإنقاذ الإنسان من الدمار الذي يحيط به .

وكشأن الفكر الغربي ، فإنه لا يقف بنزعاته عند حدود ظروفها الزمانية والمكانية ، وإنما يتجاوز بها هذه الظروف الخاصة ؛ لتصبح نزعة مجردة «لا تاريخية» يحكم بها على الناس والحضارات الأخرى .

ومع ذلك ففي الفكر الغربي المعاصر تساؤلات عن الإنسانية بصورتها المطلقة ، أي عما يميز الإنسان أيا كان عن المخلوقات المحيطة به .

١ المذهب الإنساني:

ترعرع في أوروبا من القرن الرابع عشر حتى السادس عشر ، ضد نمط الحياة الفكرية والاجتماعية ، الذي رسخته الكنيسة في أوروبا خلال العصور الوسطى .

ظهر المذهب نتيجة الشعور بأن منهج الزهد في الدنيا ، ودمغ الإنسان بالإثم من حين مولده ، وحرمانه من العلاقة الإيجابية بالطبيعة تسخيراً واستثماراً ، انتهى إلى إلغاء الوجود الإنساني ، حتى لم يبق منه سوى بهيمة تُقاد .

ولما سعى هذا الإنسان إلى تدارك ذاته ، واتخاذ السبل البديلة للفكر الكنسي ، رجع إلى تراثه الوثني القديم الذي لا يضبطه ضابط ديني ، ولا خلقي ، فتشبع به حتى شعر أن ذاته عادت إليه ، وأن إنسانيته الذابلة في ظل الدين الكنسي قد ازدهرت من جديد ؛ ولهذا ارتبطت الإنسانية مفهوماً بذلك التراث ، حتى عرّفها قاموس الأكاديمية الفرنسية بأنها : ثقافة الروح والفكر التي تنشأ عن ممارسة الآداب الأصلية لاسيما اليونانية واللاتينية والتذوق الذي يحصل من هذه الممارسة[١] .

ومع حركة العقل العلمي والفلسفي ، بدأت تتبلور هذه النزعة الإنسانية بصفتها «فلسفة تعبر عن رد الفعل ضد الإلحاح غير الطبيعي الذي يفرضه مذهب الزهد على نكران الذات ـ وهي ـ عقيدة موقوفة على الإنسان تمجده دون أن

---

(١) الإنسية والإنسية الإسلامية ـ علال الفاسي ـ مجلة المنهل ، صفر ١٤٠٤هـ.

تفصله عن الطبيعة، ولا تحقره في مجال المقارنة مع الله ، أو تستبدله به معتبرة الله الكائن الوحيد الذي يستحق التبجيل ، فإن ما يجل الإنسان ويرفعه، إنما هو شيء يمتلكه الإنسان بطبيعته.

إنها فلسفة تركز على حرية الإنسان المتمثلة بالاختيار النير ، حيث كرامة الإنسان تتكون من اعتماد الفرد على ملكتي المعرفة والإرادة . . »[١] .

يلخص عبدالرحمن بدوي خصائص هذه النزعة الإنسانية ، فيما يلي :

أ ـ أن معيار التقويم ، هو الإنسان أخذًا بقاعدة بروتاغورس : «الإنسان مقياس كل شيء» ، فهي تحرر الإنسان من كل مؤثر خارجي سواء كان شيئًا فزيائيًا ماديًا ، أو كان إلهًا أو آلهة متعالية .

ب ـ الإشادة بالعقل ، ورد المعرفة إليه «فالنزعة الإنسانية الأوروبية تقوم في جوهرها على الشعور الغالي بأن العالم الإنساني الحقيقي يقوم في الاستقلال المطلق للعقل»[٢] .

جـ ـ تمجيد الطبيعة إلى درجة العبادة ، لكنها عبادة عاشق لمعشوق يصوره كما يريد ؛ إذ لم تعد الطبيعة في هذه النزعة نعمة إلهية ولا فاسدة بحكم الخطيئة الأولى، مما يجعل صلاحها منوطًا بفعل خارجي خارق هو فعل الله ، وإنما أصبحت جزءًا من العالم الإنساني نفسه يعيشها ويفسرها ويستثمرها .

وقد أنتج هذا تقدم المعرفة الإنسانية بالقوى الطبيعية ، وتطوراً هائلاً في

---

(١) إنسانية الإنسان، رالف بارتون بري، ٣٠، ٣٤، بتصرف .

(٢) الإنسانية والوجودية ـ بدوي ٢١ .

العلم والصناعة الفنية ، مما أثمر خاصية رابعة للإنسانية .

د ـ هي أن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه ، وقواه الخاصة لا بقوة خارجية أو عالية على الكون .

هـ ـ النزعة الحسية الجمالية ؛ حيث أن المنهجية الحديثة للعلم التي ألغت المنطق القياسي الجاف، جعلت للوعي الكامل للذات الإنسانية دوراً في التعامل مع الموضوعات[١] .

هذه النزعة التي بدت أول الأمر منقذة للإنسان من هدم إنسانيته، وباعثة لشعوره بقيمته الإنسانية المتفوقة على قيم المخلوقات المحيطة به ، لم تلبث أن تكشفت عن إهدار ـ أكثر قوة ومسخاً ـ لقيمة الإنسان مما فعلته الكنيسة في العصور الوسطى .

ويكمن السبب الأكبر في هذا الانتكاس في أمرين :

* أن تحديد عناصر الإنسانية لم يرتكز على علم صحيح بحقيقة الإنسان وموقعه في الوجود ، ومطالب فطرته ، وإنما تم رداً على الكبت الكنسي في الجوانب التي أثر فيها هذا الكبت .

* أن هذه النزعة غلت في رد فعلها إلى تطرف مقابل للتطرف السابق، لقد صوّر الثائرون على الكنيسة الدين بصورة سلبية مقاومة لكل حيوية طبيعية يمكن قيام الإنسان بها في المجال المادي، إن الدين يقول للإنسان : «انظر ماذا يفعل الحيوان وافعل عكسه، إنه يفترس فيجب أن تصوم، إنه يتسافد فيجب أن

---

(١) انظر : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ١٨، ٢٥ .

تتعفف ، إنه يعيش في قطيع فحاول أن تعيش منفرداً ، إنه يسعى إلى اللذة ويهرب من الألم فعليك أن تعرض نفسك للمصاعب»[١] .

لقد ضخمت الكنيسة جانب الروح على حساب الجسم ، فضخمت الثقافة الأوروبية الحديثة جانب المادة على حساب الجانب الروحي ، وحصرت الكنيسة العقل البشري في الإيمان بالله والمعرفة اللاهوتية على حساب حق التفكير في الطبيعة ، ومن ثم وقع المقابل وحصر العلم ـ في العصر الحديث ـ في المعرفة المادية والمنهج التجريبي ، واستبعدت المعرفة الدينية الإيمانية ، وهكذا .

ولقد كان أعظم صور شططها المضاد للدين ، هو تطاولها على الذات الإلهية ، وتصورها الاستغناء عن مدده وتوجيهه ، ومن ثم تأليه الإنسان ومنحه كل مستحقات الله ، فهو الخالق لذاته الوجودية ، وهو مصدر القيم والأحكام[٢] .

لقد شعر بعض الأوروبيين منذ القرن الماضي وهم في أوج اندفاعهم الهروبي من الدين ، أن مسيرتهم النهضوية التي قامت لتحرير إنسانية الإنسان قد أخطأت غايتها ، فحاولوا تسديدها من خلال فلسفات ذات نزعة روحية تنسكية ، مثل ما فعل «أوجست كونت في القرن التاسع عشر وهو رائد الوضعية ؛ حيث عاد في آخر عمره لاستحداث دين سماه (دين الإنسانية)» .

ومثله «هنري برجسون» في فلسفته الحدسية التي أظهرها في أواخر القرن التاسع عشر ، وواصل بيانها ، بعد ذلك يقول فيها بوجود روحي أعمق وأهم من الوجود المادي في الإنسان .

ولكن اندفاع الثقافة الغربية في مجراها الذي اتجهت إليه بوحي الهروب من

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب ـ بيكوفتش ٨١ .

(٢) انظر : الوجودية مذهب إنساني ـ جان بول سارتر ٨٩ .

من الدين، والجوانب الروحية والخلقية، ظلَّ متصاعداً مما جعل مشكلات الإنسان - ومن ثم الحضارة - تزداد تضخمًا وتعقيداً وخطراً على الوجود الإنساني كله.

وهذا ما أفزع كثيراً من الأوروبيين، ممن لم تمسخ إنسانيتهم تمامًا مفكرين أو فلاسفة أو ساسة أو علماء أو من أهل الأدب والفن، أيقنوا أن هذه الحضارة بعلمها المادي وإنجازاتها التقنية تسوق الإنسان إلى الهاوية وتهدر إنسانيته، وأنه لا بد من بديل ينقذ هذا الإنسان من فناء إنسانيته، بل وجوده كله.

وليس ثمت حاجة إلى إيراد الشواهد، فقد ورد في المبحث السابق شيء من ذلك، وهي الآن من الشهرة بحيث لا تحتاج إلى استشهاد[1].

٢ دعوات الإنسانية المعاصرة:

ما هو البديل الذي تريده هذه الدعوات المنذرة بمصير بائس للإنسان بسبب الحضارة الغربية المعاصرة؟

إنه الإنسانية:

إنقاذ الإنسان من الضغوط الفكرية والاجتماعية والمادية - الحضارية عمومًا - التي فقد بسببها إنسانيته أو كاد.

وكما قام المذهب الإنساني مضاداً للدين الكنسي بحجة جوره على الإنسان، تقوم هذه الدعوات مضادة لهذه الحضارة «المادية» بحجة جورها على

(١) من البحوث التي جمعت نقولاً في هذا - الإسلام ومشكلات الحضارة - سيد قطب، والمسلمون والبديل الحضاري - حيدر الغدير، الإسلام وأزمة الحضارة المعاصرة في ضوء الفقه الحضاري - عمر بهاء الدين الأميري.

الإنسان، حتى دعا بعضهم لا إلى تعديلات تقويمية في هذه الحضارة، بل أكد «ضرورة قلب الحضارة الصناعية وظهور فكرة أخرى للتقدم البشري . . . نعيد فيها إنشاء الإنسان في تمام شخصيته، الإنسان الذي أضعفته الحياة العصرية ومقاييسها الموضوعية»[(١)].

ودعا آخر إلى محاربة الجو الحضاري المعاكس للطبيعة الإنسانية، و «تغيير مسارنا الانتحاري هذا، وعكس اتجاهه العامل على تجريد الإنسان من إنسانيته»[(٢)].

وهكذا الهدف إعادة إنسانية الإنسان إليه، وسأشير إلى نموذجين يمثلان هذه الدعوة:

* **الفلسفة الشخصانية**: الشخصانية من الشخص، وهو الذات المخصوصة وهي ترجمة للفظة [personalism]، وتعني بوجه عام الإنسانية، أي القول بأن للإنسان قيمة متميزة، بها يكون إنسانًا [(٣)].

ظهرت هذه الفلسفة قبل الحرب العالمية الثانية، وشاعت بعدها في عدة دول أوروبية، وبخاصة فرنسا.

وقد «ارتبط نشوء الفلسفة الشخصانية بعوامل فكرية واجتماعية وتاريخية عديدة[(٤)] كانت هذه الفلسفة ردًا على تطرف تلك العوامل التي من أبرزها:

---

(١) الإنسان ذلك المجهول ـ كارليل ١٢ - ٣٦٨.

(٢) إنسانية الإنسان ـ رينيه دوبو ٦.

(٣) المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٦٩٠.

(٤) مدخل إلى فهم الفلسفة الشخصانية ـ محمود جمول ٩٣، الفكر المعاصر.

أ ـ العلوم الوضعية الطبيعية : التي تقدمت كثيراً بفضل المنهج التجريبي والرياضي ، مما جعلها تكسب ثقة العقل البشري ، فيحاول تفسير كل ما له صلة بوجود الإنسان وحياته الإنسانية بمعادلات رياضية ، وأسباب مادية وعضوية وفيزيائية وكيميائية ، مما أدى إلى التضحية بحرية الإنسان ، وعالمه الذاتي وقيمه .

فجاءت الفلسفة الشخصانية رداً على هذا التغير الآلي والميكانيكي للإنسان ، ووقاية لكرامته وحريته وقيمه من هذا الاجتياح المادي .

ب ـ العلوم الإنسانية التي حصرت الإنسان بكونه تركيبًا ماديًا متطوراً ، وربطت النفس الإنسانية باللاشعور وبالمحيط المؤثر .

فالشخصانية لا تقبل التضحية بالوعي ، والحرية ، والمسؤولية ، والمبادرة الإنسانية من أجل تلك النظريات النفسية التحليلية .

جـ ـ وجاءت الشخصانية رداً على الماركسية ، التي حكّمت التاريخ بحتميته وسببيته وطبقيته في الوجود الفردي ، جاءت الشخصانية ؛ لتنقذ الفرد من هذا الكبت الماحق لشخصيته الإنسانية .

د ـ كما أنها رد على الدكتاتوريات التي ألغت شخصية الفرد إزاء العبودية للدولة ممثلة في شخص الحاكم .

هـ ـ وأخيراً ، فهي رد على سلبية الوجودية الصوفية إزاء الكون ، وعلى عبثية الوجودية الملحدة ويأسها القاتل ، جاءت الشخصانية ، لتعيد التفاؤل للوجود الإنساني ، وتشعره بمسؤوليته التي انبثقت منها حريته ، حتى تمتلئ حياته بالجد والأمل ، والشعور بالقيمة .

في ضوء هذه العوامل، ومشاعر الفيلسوف «إمانويل مونييه» المولود في ١٩٠٥م مؤسس هذه الفلسفة، ثم من أخذ بها ، تشكلت هذه الفلسفة في خطوط كثيرة من أبرزها :

- النظر إلى الشخصية الإنسانية الفردية على أنها أهم من كل شيء من المجتمع، والطبقة، وغيرها .
- الحرية الجادة ـ لا الحرية العبثية لدى الوجودية ـ وهي حرية تنبع من ذات الفرد ؛ لتقوم بجهدها الإبداعي الذي منه وجدت البطولات التاريخية، وهي الحرية المرتبطة بالمسؤولية عن ذات الفرد ، وعن الكون المحيط به .
- السمو الإنساني : بصفته أعلى المخلوقات المحيطة به جمادًا أو نباتًا أو حيوانًا ، وأنه متميز عنها بقيم إنسانية خاصة .
- التفاعل الإنساني : فالإنسان على الرغم من شعوره بهذا التميز والعلو، لا يعني اعتزاله الأشياء ، كلا .

إنه يتفاعل مع ما حوله ، فهو يرتبط بغيره من الناس ، ويقوم بحركة إيجابية في هذا الكون، ويستثمر العلوم التقنية في مجالها المادي، والإنسانية في مجالها الذي تستطيعه لكنه في كل صور هذا التفاعل واقف بإنسانيته في موقفها المتميز المؤثر .

- الجهاد الإنساني المتواصل : من أجل الترقي في الإنسانية، ويكون هذا الجهاد بالانتصار على الغرائز ، وحالات الضعف الإنساني، وعوامل الزمن المنهكة للحركة الإنسانية الصاعدة .

والشخصانية جهاد في الواقع البشري من أجل تغييره نحو الأفضل

إنسانيًا[١].

* **علم النفس الإنساني:** هذه النزعة الإنسانية تركز تناولها للإنسان من خلال علم النفس.

لقد كان علم النفس في الثقافة الأوروبية الحديثة، ينظر إلى الإنسان بصفته مجرد كائن مادي تتحكم فيه غرائزه الحيوانية، وبالذات غريزته الجنسية لدى فرويد.

وفي العشرينيات من هذا القرن، ظهرت المدرسة السلوكية في علم النفس على يد (جون واتسن) التي تنظر إلى سلوك الإنسان نظرتها إلى تحولات المادة، منكرة العقل تمامًا، يقول واتسن: «إذا أردت أن تظل علمي المنهج، فلا بد لك أن تصف سلوك الإنسان بعبارات لا تختلف عن تلك التي تستخدمها في وصفك لسلوك الثور الذي تنحره»[٢].

وإزاء هذه النظرة الجائرة على الإنسان شعر كثير من علماء النفس بأن هذه النظريات قد انتهت إلى تجريد الإنسان من إنسانيته، مما حفز إلى ظهور مدرسة جديدة في الخمسينيات من هذا القرن (العشرين) أطلقت على نفسها اسم «علم النفس الإنساني» «يجمع بين أتباعها - كما يقول العالم النفسي سفرين - هدف مشترك يتمثل في أنسنة علم النفس»[٣].

---

(١) انظر: التلخيص المركز لشخصانية مونييه في (مدخل إلى فهم الفلسفة الشخصانية) محمود جمول ٩٣، من مجلة الفكر المعاصر. وكذلك إنسانية الإنسان - رالف بارتون بري، والإنسية والإنسية الإسلامية - علال الفاسي، المنهل، صفر ١٤٠٤هـ.

(٢) العلم في منظوره الجديد ٨٥.

(٣) المصدر السابق، ٨٦.

منطلق هذه الحركة أن الإنسان قوة واعية، فالعقل والوعي والإدراك، هي جوهر علم النفس الإنساني.

لا ينظر هذا العلم إلى الإنسان على أنه مجرد آلة، أو حيوان، أو رزمة من ردود الفعل ، والآليات النفسية.

«لن نستطيع ـ يقول فرانكل ـ أن نغيث الإنسان في ورطته إذا كنَّا نُصرُّ على أن تصورنا للإنسان ينبغي أن يصاغ على نمط (نموذج الآلة) أو على (نموذج الجرذ)[1]».

ومن ثم فالطريق هو التحرر من هذه التصورات البالية للإنسان، و اعتبار إنسانيته في الحساب «ومؤدى ذلك أن حياة الإنسان الفكرية والروحية والأخلاقية هي حقائق تمامًا مثل حياته البيولوجية . . . إن للإنسان حياته الخاصة التي تجمع سلعًا روحية وسلعًا مادية ـ تتمثل الثانية في الأكل والشرب والمأوى والملبس وما إليها ـ أما السلع الروحية، فيمكن تقسيمها إلى قسمين:

• سلع الفكر التي تشمل المعرفة العقلية ـ لا العلم وحده ـ والمهارة الفنية وسداد الرأي في الشؤون العملية والحكمة.

• وسلع الشخصية التي تشمل جميع خصال الإرادة الجديرة بالاطراء كالكرم ، والشجاعة، والأمانة.

والملاحظ أن السلع الروحية لا تُكتسب إلا بالاختيار الحر ، خلافًا للسلع المادية المتمثلة في الغرائز الأساسية والتي يُدفع إليها الإنسان دفعًا.

---

(١) المصدر السابق ٨٥.

ويقر هذا العلم بأن: العقل والعزيمة هما أسمى ملكات الإنسان اللذان يميزانه عن الحيوان؛ ولهذا فهما يمثلان مقعد القيادة في الجسم، فهما يسيطران عليه، ويسيطران على الانفعالات ويبطلانها عند الضرورة، وبإخضاع الانفعالات للعقل يصبح الوئام والسعادة في متناول الإنسان.

فالعقل السوي لا يقضي على الانفعالات تمامًا، وإنما يضبطها ويوجهها وهنا يتجه للسعادة، خلافًا لمن سمحوا لأهوائهم بأن تسير فيما يناقض العقل؛ حيث يقعون في مأزق صراع داخلي فضلاً عن الصراع الاجتماعي يولّده جعل السلع المادية هي الغاية من حياة الإنسان مالاً أو سلطة أو غيرها، خلافًا للسلع الروحية التي تمثل سلعاً مشتركةً يمكن تقاسمها دون خسارة صدقاً وجمالاً ونحوها[١].

هذان نموذجان للنزعة الإنسانية في هذا القرن، التي كان شعورها بما يعانيه الإنسان من تدهور لقيمته في الحضارة المعاصرة بعلمها وفكرها ووجهتها المادية، دافعًا لظهورها وتبلورها.

عدا هذا فإن الشعور بتميز الإنسان ـ ومن ثم التساؤل عن خاصيته أو خواصه ـ ليس محصوراً بالفلسفات المضادة للمواقف المهدرة لقيمة هذا الإنسان.

إن نظرة الإنسان المجردة إلى ذاته بين المخلوقات المحيطة به في هذا الكون، تبعثه ـ ولابد ـ إلى التساؤل عن موقعه بينها.

---

(١) انظر: العلم في منظوره الجديد ٨٧ - ٩٦.

وإذا كان هناك مَنْ وقف عند مادية الإنسان وجانبه الحيواني، فساواه بالمخلوقات من حوله دون تمييز ، فإن الأغلب قال: إن الإنسان متفوق على الجماد والنبات والحيوان بخواص تفقدها هذه الكائنات ، وهذا هو الشعور الطبيعي للإنسان.

وقد اختلف هؤلاء بشأن خاصية التفوق هذه :

- فقال بعضهم: إن الفكر هو مصدر عظمة الإنسان، أي إنسانيته لأن الإنسانية ـ وأعظم تجلياتها الأخلاق ـ هي «العمل وفق الفكر».

- وقال سواهم : بل الحرية هي ميزة الإنسان، الحرية التي يعيها الإنسان من نفسه ، ويعيها من غيره ، وأعظم شواهدها المسؤولية ؛ لأنك لو نفيت الحرية لنفيت المسؤولية؛ إذ كيف يحاسب غير مختار.

وإذا قيل إن الحرية مجرد شعور بالقدرة على الاختيار بين الفعل أو الترك، ومن ثم فإنها تحتاج إلى توجيه لتقوم المسؤولية ، فإن ياسبرز «الفيلسوف الوجودي المسيحي» يقول: إن التوجيه يستمد من الدين «فبوسع الإنسان أن يعيش بتوجيه الله».

لكن هذا لا يعني تلقي تعاليم الكتب المقدسة بقدر ما هو التفكير والتأمل في الله ، حتى يشعر الإنسان أنه موجه مهدي من قبل الله.

- البصيرة ، ويمكن أن يعبر عنها بألفاظ متنوعة ، مثل : الحدس أو الذوق، أو المعرفة الروعية ، أو الوعي الباطني.

ويقصد بها المعرفة التي تتجاوز المعرفة العقلية المنطقية الرياضية إلى معرفة

أكثر تحرراً من جهة وأعمق إدراكاً من جهة أخرى، فهي تتجاوز حدود العالم المادي الذي يدرسه الفكر إلى وجود أبعد وأسمى تتطلع إليه، وإن لم تدرك كنهه.

كما أنها تصدر أحكاماً تكون أحياناً مناقضة لأحكام الفكر المادية في شأن بعض الأحداث أو الأشخاص.

فقد يحكم العقل على نتيجة معركة بالإيجاب، وتحكم عليها البصيرة بالسلب من منظورها الإنساني[١].

. . . . إلخ مايتلمسه الفلاسفة من ميزات لهذا المخلوق الفريد ـ الإنسان ـ بين المخلوقات المحيطة به.

٣ الإنسانية في الفكر العربي:

لا ريب ان حياة المسلمين قد تأثرت بتيارات الحضارة الغربية فلسفية وعلمية وأدبية، مما جعلها تعيش صوراً من المعاناة التي يعيشها الغرب نفسه.

وكعادة الفكر العصراني لدى المسلمين في النظر إلى الأمة فكراً وحياة من خلال الأضواء الغربية، فقد ظهرت دراسات مختلفة تعالج قضية الإنسانية تمثلت في وجهتين:

الأولى: نظرت إلى المذهب الإنساني الذي قام في أوروبا في عصر نهضتها؛ لتحرير الإنسان من نير الدين الكنسي ـ نظرت إليه ـ بصفته نزعة إنسانية عامة ـ للبشر كافة ـ ومن ثم تلمست العناصر المشابهة لتلك العناصر في

---

(١) انظر : معنى الإنسان في الفكر المعاصر ـ د. أحمد عبدالرحمن إبراهيم ـ مجلة الفيصل ـ شوال ١٣٩٩هـ، ص١٠٧.

المذهب الإنساني في تراث الأمة الإسلامية ، ورصدتها بصفتها عناصر الإنسانية في الحضارة العربية .

يدرك أصحاب هذه الوجهة ، أن الحضارة الإسلامية حضارة دين يقوم على العبودية لله سبحانه وتعالى ، والتعلق بالآخرة بصفتها موطن المسؤولية العظمى التي سيواجهها الإنسان ؛ ولهذا يسعون إلى إقامة تصور جديد للحضارة الإسلامية في أساسها ؛ حيث ترتد كما يرى (بدوي) تبعاً لـ (اشبنجلر) إلى القرون الخمسة الأولى لميلاد المسيح في نشأتها ؛ حيث تبلورت «بين بلاد إيران والفرات ، وبين إسرائيل مستمدة أصولها الروحية من الديانات السماوية عند الفرس واليهود والكلدانيين ـ ثم جاءت ـ المدنية الإسلامية لتكون طوراً من أطوار الحضارة العربية»[١] .

ومن هنا ستبدو الخصائص الإنسانية طبيعية فيها ؛ لأنها من تربتها .

وتتمثل هذه الخصائص بما يلي :

* النظر للإنسان على أنه مركز الوجود وفق فلسفة ابن عربي ، فهو صورة دقيقة كاملة من الله ، وهو خليفته على الأرض خلافة استبدالية ، بل يتعالى حتى يتحد بالله ، ويخلق ما يشاء ، ويحدث ما يهوى .

* تمجيد العقل إلى درجة مضادة الدين به والحكم بإلغائه ، كما عند ابن الراوندي ، والرازي الطبيب .

ولا يقتصر مجال العقل المطلق له على ميدان الطبيعة ، وإنما يشمل الدين والدنيا معًا .

---

(١) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ٢٦ .

ويبَرز القدريون والمعتزلة بصفتهم «أول من زرع بذور النزعة الإنسانية والدنيوية ، مما يحتم على المفكر المعاصر أن يعتبرهم روّاداً أصليين ، فقد شددوا على قدرة العقل على تحديد ماهية الخير والشر ، والعدالة الإلهية ، والإنسانية وعلى استقلال الإنسان من ربقة القوى الخلقية والدينية الصارمة»[1] .

ـ تمجيد الطبيعة إلى حد تأليهها ، كما في بعض رسائل جابر بن حيان .

ـ وبالتقدم اللانهائي للعلوم ورفض اعتبار المتقدم له شيء من الأفضلية ، كما لدى أبي بكر الرازي في رسائله الفلسفية .

وهكذا يخلص(بدوي) راداً على الذين ينكرون نزعة إنسانية في الفكر العربي بسبب عدم استناده إلى التراث اليوناني ، إلى أن فيه إنسانية لها تجلياتها الواضحة ، تأليهاً للإنسان والعقل والطبيعة ، وانطلاقاً مع الزمن في حركة تصاعدية ولها أصولها الذاتية التي نبعت منها .

«فالسهروردي كان يعي أصوله الشرقية الإيرانية العريقة ، وجابر بن حيان يجد أسلافه الحقيقيين في هرمس وبلنياس الطواني ، وأبو بكر الرازي في الصابئة والحرنانيين ، وأصحاب المذاهب الإثنينية . . . »[2] .

الوجهة الثانية : في معالجة قضية الإنسانية لدى المفكرين العرب :

تأخذ باتجاه دعوات الإنسانية المعاصرة من حيث مقاومة الغلو في الجانب المادي الحيواني من الإنسان والحياة ، والتأكيد على القيم الإنسانية ، ونحو ذلك .

---

(١) الإنسانية والحداثة في الوطن العربي اليوم ـ ماجد فخري ـ المستقبل العربي ١٩٧٨/٧ .

(٢) الإنسانية والوجودية ٦٧ .

ويبرز في هذه الوجهة المنزع الإيماني المرتبط لدى بعضهم بالإسلام اعتقاداً وتخلقًا ، وسأكتفي بالتمثيل بنماذج ثلاثة :

أ ـ الفلسفة التعبيرية لدى نظمي لوقا :

وقد أبرزها في بعض كتبه مثل : «نحو مفهوم إنساني» و «الله والإنسان والقيمة». وخلاصتها :

أن الإنسان له جانب ذاتي حيواني واضح ، هو به بشر ، وهو فعل وانفعال ونزوع وإشباع .

وجانب موضوعي ، يصبح الذاتي موضوعًا له ، وبالنزوع أو بالسلوك الذي يتجاوز الذاتية (الحيوانية) تحدد خاصية الإنسان .

والإنسانية تتحقق بهذا النزوع ، والاتجاه نحو الموضوعية المطلقة مهتدية بمعيار هو ذوق أو بصيرة .

والعقل الإنساني ليس مقصوداً لذاته ـ كالفعل الذاتي أكلاً وشرباً ونحوهما ـ وإنما هو مراد لغيره .

ما هو مثال هذه الموضوعية التي يحقق الإنسان إنسانيته باتجاهه إليها ؟ هو المطلق ! .

هو الضروري بإطلاق ؛ لأنه لا يقوم بدونه عقل ، وكل موجود هو به حتى الإنسان .

الموجود المطلق هو القيمة المطلقة التي يقاس إليها كل ما دونها ، وهو المنتهى ، وليس كمثله شيء ، ذات لكنْ ليس كسائر الذوات .

ولأنه مصدر كل قيمة ، فإن إنسانية الإنسان تكون بأن يقيس الإنسان أفعاله بذلك المطلق «فالقيمة القصوى لإنسانية الإنسان مستمدة من الاتجاه التعبيري إلى الموجود المطلق بكل ما يستطيعه من وعي ومن قصد ، ففي هذا الاتجاه الواعي منتهى فهمه وغبطته ومنتهى قيمة إنسانيته وكل قيمة دون هذا تهبط بصاحبها إنسانيًا»[١] .

ب ـ الجوانية : للدكتور عثمان أمين .

فلسفة ترى الأشياء والأشخاص رؤية روحية ، فتنظر إلى المخبر ولا تقف عند المظهر ، وتبحث عن القيمة والماهية والروح من وراء اللفظ والكم والمشاهدة والعرض والعيان .

تقدم الذات على الموضوع ، والفكر على الوجود ، والإنسان على الأشياء .

الجوانية : كما يقدمها صاحبها فلسفة «تستند على تزكية الوعي الإنساني ، وممارسة الحرية النفسية ، وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعاني والقيم . . . فهي لا تقيس حياة الإنسان الفكرية والعاملة بالمقاييس البرانية مقاييس الكم التي تقاس بها المادة ، والتي تطفئ جذوة الحياة الإنسانية .

فلسفة تجمع كل ثورة ، وكل فلسفة تهتم بالعنصر الإنساني في الوجود البشري ، وترى أن الأديان قادرة على هداية الإنسان»[٢] .

---

(١) نحو مفهوم إنساني للإنسان وللوجود وللمطلق ـ نظمي لوقا ٢٠٥ ، وانظر : بالذات فصل نحو مفهوم إنساني للإنسان ص١٩ .

(٢) الجوانية ـ عثمان أمين ١٢٣ ، ٢٦٣ .

جـ ـ الشخصانية الإسلامية: للدكتور محمد عزيز الحبابي.

لئن كانت الفلسفتان السابقتان تمثل كل منهما شعوراً مطلقًا لصاحبها عن الوجود الإنساني وتطلعاته ، فإن هذه الفلسفة لها من وصفها «الإسلامية» نصيب ؛ حيث تحاول تشخيص الإنسانية وفق المنظور الإسلامي ـ حسب تصور صاحبها ـ.

الشخصانية تعني ـ بالذات لدى الحبابي ـ: شعور الفرد بذاته حرية وحكمًا، بدل الانطواء في كلية القبيلة ، أو نحوها.

يتكامل في الشخصانية الروح والجسد دون مثالية ، أو واقعية مفرطة ويكتسب الجسد قيمة روحية بفضل التحاقه بالروح ، وقيامه بمطلبها.

متصلة بالله ، ومنفتحة على الأشياء بفضل ذلك الاتصال.

الإنسان طبيعة مزدوجة، أبدية وخلود بالجوهر ، وحدوث متناه بالوجود الآدمي، وهذه الازدواجية مصدر عطشنا الروحي وتوقنا إلى التعالي ؛ إلى تجاوز دنيوية الوجود واستبصار ينابيع الوجدان الديني وغير الديني.

«لقد أعز الله الجنس البشري فأبدعه بنفخ فيه من روحه . . . يصعد بالإنسان إلى الاتصال الروحاني بالله ، فلا تجسيد للألوهية في الإنسان ، ولا هجران وانفصام عن الخالق؛ إنه النفخ تكرم الله به على البشر عامة ليظهر أفضليتهم على باقي الكائنات»[١]، وبهذا صنع الإسلام الإنسان العربي.

فبعد أن كان العربي فردًا يذوب في القبيلة داخل اتصال أفقي، صار بالإسلام ـ شخصًا يشعر بشخصيته في ذاتها ، ويتصل عمودياً بكائن مطلق؛ الخالق المتعالى الذي سوّى بين العربي والعجمي[٢].

(١) الشخصيانية الإسلامية ـ محمد عزيز الحبابي ٧٨.

(٢) الشخصانية الإسلامية ٢٣.

يبدأ تحقق هذه الإنسانية من حين معرفة الإنسان ربه ، لا المعرفة العقلية، وإنما المعرفة الوجدانية التي تمثل فيضًا إيمانيًا يعرف به الشخص الله ويحبه ، ومن ثم يكون قادراً على التواصل معه، ثم مع مخلوقاته عن طريق الخير والصلاح .

فالرباط الذي يربطه بالله رباط وجودي شعوري ، قبل أن يكون عقلانياً والذي يربطه بالخلق عاطفي لا مصلحي، يقوم على مفهوم الرحمة والبر، وهكذا تتشعب امتدادات هذه الشخصانية الإسلامية مرتكزة على صلة الإنسان بربه تلك الصلة الشعورية الإيمانية .

وعلى الرغم من ثراء هذه الفلسفة، ومحاولتها صياغة الإيمان الإسلامي صياغة فلسفية إنسانية، ومستمدة في الوقت ذاته من النصوص موادها، إلا أنها تنطوي ـ كما يقول فهمي جدعان : «على محاذير ومخاطر واضحة»[1] .

لعل من أهمها أنها تقارب الفلسفتين السابقتين التعبيرية، والجوانية في منحاها الصوفي وإقامتها الإيمان بالله على التجارب الروحية ، وهي تجارب ذاتية قد يتيه فيها الإنسان عن الإيمان الصحيح في لجة الأوهام والتخييلات الشيطانية .

ثم إنها تكاد تحصر الإنسانية في القادرين على التسامي الروحي عبر التوتر الإيماني ، وهذا ما لا يتيسر إلا للقليل من الناس. فضلاً عن ضعف كثير من النصوص التي استندت عليها بصفتها أحاديث نبوية .

ليست مهة البحث ـ هنا ـ التقويم ، وإنما هي عرض الصور القائمة في الفكر المعاصر غربيًا وعربيًا للإنسانية .

وكثيرة هي الدراسات التي تناولت هذه القضية من المنظور الإسلامي

---

(١) أسس التقدم عند مفكري الإسلام. فهمي جدعان ٢٥٠ .

حسب تصور أصحابها ، وإن لم تكن تحت عنوان الإنسانية ، أو ما يرادفها . وقد نشير إلى بعضها فيما يأتي[١] .

والخلاصة في قضية الإنسانية بصفتها هوية في الفكر المعاصر :

* أن هناك إطباقًا ـ تقريبا ـ على أن الإنسان مخلوق متفرد بإنسانيته ، وأن هذه الإنسانية ليست ملازمة بالفعل لوجوده ؛ إذ إنه يعرض لها ما يضعفها أو يحطمها ، ومن ثم فهي بحاجة إلى الرعاية والتأكيد ، وأن هناك اختلافاً في حقيقة هذه الإنسانية ، وإن كانت الفطرة قد تلجئ الناس في وقت ما إلى الشعور العام بحاجتهم الإنسانية إلى مطالب معينة نتيجة حرمانهم منها .

فالحرية الفكرية ، والصلة التفاعلية مع الطبيعة ، وحرمة الإنسان في نفسه ، كانت في أواخر العصور الوسطى الأوروبية ، هي المطالب الفطرية التي يشعر الناس أن إنسانيتهم قد محقت بفقدها .

والإيمان ، والشعور الخلقي ، والتسامي الروحي ، يشعر الناس في عصرنا الحاضر أنها العناصر الإنسانية ، التي أفقدتهم إياها الحضارة المعاصرة ، فجعلتهم غرباء في عالمهم لفقدهم هذه الإنسانية .

* وأن هناك جهوداً متواصلة للبحث في إنسانية الإنسان من أجل تحقيق سعادة الجنس البشري ، وأن هذه الجهود مصيرها الإخفاق إلا في جزئيات غير مؤثرة في هذا الوجود البشري .

---

(١) منها مثلاً ـ الإنسانية الإسلامية ـ علال الفاسي .

- الإسلام ومشكلات الحضارة ـ ومقومات التصور الإسلامي ـ سيد قطب .
- مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان ـ فاروق الدسوقي .
- الإنسان وجوده وخلافته في ضوء القرآن الكريم ـ عبدالرحمن المطرودي ، وغيرها .

وسبب هذا الإخفاق هو ـ كما قرره بصراحة الكسيس كارليل ـ الجهل بحقيقة الإنسان واستعصائه على الخضوع ـ في جانبه الإنساني ـ لتشريح العقل وتحليله: «إننا لا نفهم الإنسان ككل إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة... فكل منا موكب من الأشباح تسير وسطها حقيقة مجهولة.

وواقع الأمر أن جهلنا مطبق»[١].

إنه يشبّه دارس الحياة الإنسانية، بإنسان ضلّ طريقه في دغل شجري، لا تكف أشجاره الكثيرة المتداخلة عن تغيير أماكنها وأحجامها؛ ولهذا نجد أن مؤلفي كتاب «العلم في منظوره الجديد» اللذين رصدا حركة تحول الفكر المعاصر في مختلف المجالات من المادية والإلحاد والعبثية، ونحوها إلى مواقف أقرب إلى فطرة الإنسان كما يشعران بها ـ على الرغم من ذلك ـ يعترفان بأن النظرة الجديدة «لا تقوم في أيٍ من جوانبها على الادعاء بأنها تقدم عزاءً أكبر مما تقدمه المادية»[٢].

ولا سبيل أمام هؤلاء الغربيين لتلافي هذا السبب الخطير «الجهل بحقيقة الإنسان»، إلا انتظار تطورات العلم البشري في المستقبل عله يتعرف على هذه الحقيقة المستكنة.

٤ الإنسانية في المنظور السلفي بصفتها هوية:

ينبغي ـ بدءًا ـ أن نستحضر أمرين:

* أنه سبق بحث مسألة حقيقة الإنسان في مبحث التطور، وفي العبودية

---

(١) الإنسان ذلك المجهول ١٣ - ١٨.

(٢) العلم في منظوره الجديد ١٤٦.

في مبحث القيم ، وهى المسألة التي تتجلى من خلالها إنسانية الإنسان ، مما يغنينا عن التفصيل التكراري لما سبق .

* أن الإنسانية التي يؤكد السلف حقيقتها استمداداً من النصوص الشرعية ليست هوية حزبية ، أو قومية تخص الأمة العربية ، أو حتى المسلمين في واقعهم الوجودي القائم ، وإنما هي هوية وجودية للجنس البشري كله .

فأسسها التي ترتكز عليها موجودة بالقوة في كل إنسان بالفطرة ، ودعاماتها التي تحققها بالفعل ، وهي التعاليم الشرعية التي جاءت بها نصوص الوحي في رسالة محمدﷺ ، هي هداية الله الموجهة إلى البشر كافة .

فالإنسانية الإسلامية هي هوية الناس كلهم ، وبفقد شيء من عناصرها لدى أي إنسان تنتقص إنسانيته بقدرها .

هناك بدهيتان تمثلان المنطلق للحديث عن إنسانية الإنسان :

* **الأولى** : أن فكرة الخلق الإلهي للإنسان ، هي الأساس للقول بإنسانية الإنسان وأن القول بالتطور النافي للخلق الإلهي ، ومن ثم للقصد في وجود الإنسان ينافي القول بإنسانية الإنسان تلقائيًا .

وقد كان مما يتبجح به سارتر «الفيلسوف الوجودي» في إنكاره الماهية الإنسانية المتميزة التي تجعله كائناً مسؤولاً ، خلافًا للموجودات الأخرى ، منطقيته التي حاد عنها الملحدون الآخرون .

فهم ينكرون الإله الخالق ، ويتصورون الإنسان تطوراً من مخلوقات دنيا ، ثم يقولون بمسؤولية الإنسان ، وقيمه الخلقية ، وهذا من التناقض ، فإنه ـ كما يقول سارتر ـ : «إذا اعتقدنا أن الله ليس موجودًا ، فإنه من المحتم أن نعتقد أنه

لاتوجد طبيعة إنسانية لأنه لايوجد إله خالق ليتصورها في ذهنه ، ومن ثم يعمد إلى خلق الإنسان بناء على تصوره لتلك الطبيعة»[١] .

فالحـق :

أن الإيمان بإله حكيم خلق الإنسان ، يستلزم الاعتقاد بحكمة غائية لوجود الإنسان وتأهيل له ليحقق هذه الغاية .

وبالمقابل ، فالقول بإنسانية الإنسان يتضمن الإيمان بأن له ربًا خلقه، وحدد له خاصية وجود تناسب طبيعته وهي هذه الإنسانية .

* **الثانية** : أن العلم بطبيعة الوظيفة المناطة بالإنسان في هذا الوجود، والتي يتجه إليها بكيانه الفطري ـ وإن حرفته عنها بعد ذلك أسباب معينة ـ حل للغز الذي حارت الفلاسفة وعلماء الدراسات المادية والإنسانية في استكناه حقيقته .

«فالإنسان حيوان، ولكنه ـ كما يقول كامو ـ يرفض ذلك»[٢] .

والإنسان على الرغم من حيوانيته ـ كما يقول رينيه دوبو الدارويني ـ يقوم بأعمال وأعراض ومطامح ليس لها ضرورات بيولوجية ، بل قد تكون متعارضة مع استمرار هذه الحياة البيولوجية[٣] .

إن الإيمان بالله خالق الإنسان، والعلم بوظيفة الإنسان التي أهّل فطرياً لتحقيقها ، يحل هذا اللغز المستعصي على الدارسين للإنسان .

---

(١) انظر : الوجودية مذهب إنساني ـ سارتر ـ ٤٤ ، ٤٥ .

(٢) الإسلام بين الشرق والغرب ـ بيكوفيش ٨١ .

(٣) إنسانية الإنسان ـ دوبو ١٣٩ .

وهكذا لمعرفة إنسانية الإنسان، لا بد أن ننطلق من التصور الإسلامي للوجود كله.

وبدون الدخول في تحليلات فكرية، نأخذ القضية في نقاط مرتكزين على النصوص التي هي عماد المنهج السلفي في تقرير القضايا، وخاصة مسائل الإيمان:

أ ـ الوجود نوعان: عالم غيب، وعالم شهادة، وكلا الوجودين على الرغم من اختلافهما في حقائق موجوداتهما، وسننهما معموران بالحركة والحياة.

ب ـ مصدر هذين الوجودين في وجودهما وفي حركتهما وبقائهما، هو الله الذي خلقهما ويدبرهما: ﴿ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ ﴾ [الأعراف: ٥٤].

والله سبحانه له صفات الكمال كلها، حياة وعلمًا وحكمة وقدرة ومشيئة وعدلاً ورحمة وفضلاً، وغيرها.

وهذه الصفات لها آثارها في عالمي الغيب والشهادة؛ حيث لا يخرج شيء عن هذه الآثار.

جـ ـ اقتضت حكمته ـ تعالى ـ أن يوجد كائنًا؛ ليقوم في هذه الأرض التي سبق وجوده فيها إيجاد الله مخلوقات أخرى من الحيوانات والنباتات والجمادات، كما جاء ذلك في حديث مسلم أن آدم خلق في آخر الخلق[١].

د ـ كما قدر ـ سبحانه ـ بحكمته لهذا الكائن ـ قبل أن يخلقه ـ أن يكون له موقع متميز على تلك المخلوقات التي سبقت خلقه.

---

(١) جامع الأصول ٤/ ٢٥.

ومن هذا التقدير الإلهي وتبعاً له، انبثقت إنسانيته التي أودعه أسسها بالقوة، وأمده بالمنهج الذي يحققها بالفعل[1].

أسس الإنسانية في الإنسان:

* أول ما يواجهنا من الإنسان هو كيانه المادي؛ أي حقيقته العضوية المكونة من لحم وعظم ودم، والتي يشترك فيها مع الحيوان في طبيعتها، وفي مطالبها.

وإن كانت تكتسب مقامًا أرفع؛ لكونها تشرفت بحمل الجانب الآخر الذي يتميز به الإنسان عن الحيوان، فتهذبت مطالبها من جهة، وارتقت وظيفتها من جهة أخرى.

* وراء الجسم هناك الروح، فما هي؟ وما قيمتها بالنسبة للإنسان؟.

لقد اختلف الباحثون ـ مسلمين وغير مسلمين ـ في شأن هذه الروح، وصلتها بالجسم ومدى مطابقتها للنفس، أو مخالفتها لها . . . إلخ، المسائل العويصة بالنسبة للعقل البشري إزاء قضايا لها أبعاد غيبية، والذي يعنينا تصور السلف لها وقيمتها في إنسانية الإنسان.

في النصوص الشرعية تناول للنفس والروح بمعان شتى، حاول بعض الدارسين المعاصرين النظر إليها من جانب القرآن الكريم فقط، فرأى الدكتور فاروق دسوقي:

---

(١) القوة والفعل بمعناهما المنطقي، فالقوة هي التحقق الحصولي كتحقق غير الأخرس بخاصية الكلام، والفعل هو التحقق الحضوري المتمثل في كون ذلك الشخص يتكلم فعلاً.

أن الروح وردت بمعان كثيرة ـ اسماً لجبريل ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ﴾ [الشعراء: ١٩٣] ووصفًا لكلام الله ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾ [الشورى: ٥٢]. وللدلالة على كائن عظيم يخصه الله بالذكر عن الملائكة ﴿ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِكَةُ صَفًّا ﴾ [النبأ: ٣٨].

ووردت على أنها من أمر الله الذي يتقاصر عنه علم البشر ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾[الإسراء: ٨٥].

وأخيراً، وردت الروح مضافة إلى الله، عند الحديث عن خلق الإنسان: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ [ص: ٧٢].

فالروح هنا منسوبة إلى الله ـ نسبة تشريف ـ، وليست منسوبة إلى الإنسان وما نسب إلى الإنسان هو النفخة، وهذه النفخة ليست مصدر حياة الإنسان المادية، ومن ثم فما حدث بالنفخة مما يمكن أن يسمى ـ تجاوزاً ـ بالروح، ليس هو الحياة.

أما مصدر الحياة، فهو النفس وسبب الموت هو خروج هذه النفس، وليس خروج الروح، كقوله سبحانه: ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾ [الزمر: ٤٢]، ﴿ قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٦٨] ويقول ملخصًا: «فإذا أضفنا ما استنبطناه من آيات الروح إلى هذا الاستنباط الأخير قررنا باطمئنان أن النفس لا الروح هي مصدر حياة الإنسان»[١].

(١) مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان ـ فاروق دسوقي ٦٧، وقد سبقته إلى رصد إطلاقات الروح والنفس في القرآن عائشة عبدالرحمن، ولكنها انتهت إلى قريب من عكس النتيجة التي وصل إليها قالت .... «وبهذا لاتكون النفس مرادفة للروح التي هي سر الحياة، لكنها كذلك ليست مرادفة للجسد، بل لعلها أقرب إلى أن تعني الضمير أو العنصر المعنوي من الإنسان ...» ١٨٣، القرآن وقضايا الإنسان ـ عائشة عبدالرحمن ـ بنت الشاطئ.

ويرى بناء على هذا خطأ الذين يتصورون أن آدم عليه السلام بعد أن سوّاه الله؛ وقبل أن ينفخ فيه، كان مجرد هيكل مادي لا حياة فيه حتى نفخ الله فيه من روحه، وأن الصحيح ـ كما يرى ـ أن آدم قد اكتمل بشراً حيًا يتحرك ويتنفس قبل نفخ الروح فيه.

وأنه بالنفخ ارتقى آدم من البشرية، وهي الوجود العضوي الحيواني إلى الإنسانية(١).

وتكون بالتالي تلك النفخة هي سر الإنسانية وجوهرها، التي لم يشترك فيها مع الإنسان غيره من المخلوقات المحيطة به، التي لم يرد أن الله نفخ فيها من روحه.

أما علماء السلف السابقين، فإنهم يجمعون بين نصوص القرآن والسنة؛ لتكون النتائج ثمرة لتكاملهما.

فالروح، وإن لم ترد في القرآن بمعنى النفس إلا أنها جاءت في السنة بمعناها، كما في قوله ﷺ في حديث البراء بن عازب الصحيح: أن ملك الموت حين يأتي ليقبض روح المؤمن يقول: أيتها النفس الطيبة اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان . . . إلى أن يقول فلا يمرون بها على ملأ من الملائكة إلا قالوا: ما

---

(١) لكن الوارد في الأحاديث يدل على أن آدم فعلاً كان هيكلاً ماديًا أجوف، حتى نفخ الله فيه من روحه، كما في صحيح مسلم أنه ﷺ قال: «لما صور الله آدم في الجنة تركه ماشاء الله أن يتركه، فجعل إبليس يطوف به ينظر ما هو فلما رآه أجوف عرف أنه خلق خلقاً لا يتمالك» صحيح مسلم ٤/ ٢٠١٦. وكلام العلماء على التسوية في قوله ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ .[ص: ٧٢]، أنه بالنفخ دبت فيه الحياة العضوية. انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ٢٤.

هذه الروح الطيبة؟ [١].

ولهذا قال ابن تيمية: «والروح المدبرة للبدن التي تفارقه بالموت هي الروح المنفوخة فيه، وهي النفس التي تفارقه بالموت»[٢].

فالنفس والروح، قد يتداخلان، وقد يفترقان.

فهما يقعان على شيء واحد في الإنسان «يسمى نفساً باعتبار تدبيره للبدن، ويسمى روحاً باعتبار لطفه»[٣].

«فالفرق ـ كما يقول ابن القيم ـ بين النفس والروح فرق بالصفات لا بالذات»[٤].

وبهذا الفرق الاعتباري «الصفتي» للروح، يقول السلف بالجانب الإنساني المتعالي على حيوانية الإنسان من خلال هذه الروح... «فالنفس لا تريد إلا الدنيا ولا تحب إلا إياها، والروح تدعو إلى الآخرة وتؤثرها، والشيطان تبع النفس والهوى، والملك مع العَقل والروح»[٥].

ويقول ابن القيم أيضًا: «ويطلق الروح على أخص من هذا ـ من النفس ـ وهو قوة المعرفة بالله، والإنابة إليه، ومحبته وانبعاث الهمة إلى طلبه وإرادته.

ونسبة هذه الروح إلى الروح ـ أي النفس ـ كنسبة الروح ـ أي النفس ـ إلى

(١) رواه أحمد وأبو داود وغيرهم، انظر: المسند ٤/ ٢٨٧و ٢٩٥.

(٢) رسالة في العقل والروح لابن تيمية ضمن الرسائل المنيرية ٢/ ٣٦.

(٣) رسالة في العقل والروح ٢/ ٣٧ من الرسائل المنيرة.

(٤) الروح ٢١٨.

(٥) المصدر السابق ٢١٩.

البدن، فإن فقدتها الروح كانت بمنزلة البدن إذا فقد روحه . . . ولهذا يقول الناس: فلان ما فيه روح وفلان فيه روح»[١].

ويؤكد ابن تيمية أن هذه الروح هي فعلاً جوهر الإنسانية «فنفس الإنسان هي أقرب الأشياء إليه بل هي هويته»[٢].

والخلاصة: أن في الإنسان قوة تسمى الروح، تتعالى عن التشخيص المعرفي الذي يمكن ممارسته مع العناصر المادية.

وأنها نسبية قابلة للزيادة والشفافية، كلما أخذ الإنسان بالأسباب التي تعظم بها فتتعالى إنسانيته، كما أنها قابلة للنقصان والضمور، إذا أهملها الإنسان وتمادى مع الشهوات الحيوانية التي تفسد صفاءها، وهنا ينحدر إلى الحيوانية حتى يكون كالأنعام «فالناس متفاوتون أعظم تفاوت فمنهم من تغلب عليه هذه الروح فيصير روحانيًا، ومنهم من يفقدها أو أكثرها فيصير أرضيًا بهيميًا»[٣].

* هناك أيضًا الفطرة: وقد سبق الحديث عنها في مبحث التطور، ويعنينا هنا أن نعلم أن الفطرة ـ كما قال جمهور السلف ـ هي الإسلام[٤].

وليس المقصود بالإسلام تفاصيل الشرائع التي جاءت بها الرسل وآخرهم محمد ﷺ ـ، وإنما المقصود بالإسلام الفطري: أن الإنسان مغروز فيه فطرياً التطلع وراء عالمه المادي، والتوجه إلى خالقه بشعور تعبدي؛ والشعور بالقيم الخلقية الإنسانية المتعالية عن الغرائز الحيوانية، يقول ابن تيمية: «وأصل الدين

(١) المصدر السابق ٢١٩.

(٢) رسالة في العقل والروح ٢/ ٤٤.

(٣) الروح لابن القيم ٢٢٠.

(٤) انظر: فتح القدير ـ الشوكاني ٤/ ٢٢٤.

الذي فطر الله عليه عباده . . يجمع أصلين :

أحدهما : عبادة الله وحده لاشريك له ، وإنما يعبد الله بما أحبه وأمر به والثاني : حل الطيبات التي يستعان بها على المقصود ، وهو الوسيلة ، وضدها تحريم الحلال»[1] .

هذه الفطرة بنزوعاتها الدينية والخلقية التي طبع الله شخصية الإنسان عليها ، تمثل مشكلة للماديين التطوريين الذين يحارون في تعليلها ؛ لأنها على الرغم من الطوامس الكثيرة التي تمارسها الفلسفات والشهوات لإلغائها ، تظل متحركة في نفوس كثيرة ، ويظل هذا التحرك ـ لدى من تتحرك فيهم ـ دليلاً على إنسانيتهم ـ حتى ـ لدى من طمست فيهم هذه الفطرة .

قد يردها بعضهم إلى دوافع عضوية حيوانية ، ولكن المشكلة أنها غالباً ما تكون مضادة لهذه الدوافع ـ كما سبق قول دوبو ـ ، وقد يردها بعضهم إلى تقاليد وراثية من أجداد سابقين تنبعث كنوع من الحنين للماضي . . . إلخ .

لكن التفسيرات مهما كثرت ، تظل تائهة عن إدراك حقيقة هذه الفطرة وأصلها ، ومن ثم جاهلة بحقيقة الإنسان كله ، ويبقى التفسير الصحيح هو هذا التفسير المستمد من خالق الإنسان تعالى .

ثم إن هذه الفطرة ليست مجرد إمكان معرفي للحقائق الدينية والخلقية .

إنها تتطور بتفاعل الإنسان مع العالم الخارجي المحيط بالإنسان ؛ لتنمو

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٥٥ .

فتصبح عقلاً مؤهلاً ـ إذا سلك السبيل الصحيح ـ لإقامة وجود إنساني فردي، واجتماعي حضاري أمثل.

وليس المراد بالعقل هنا جانبه المادي الاستدلالي المبدع في مجال الرياضيات والكونيات ـ وإن كان له اعتباره ـ وإنما جانبه الآخر الإنساني الذي يتجاوز بالإنسان معارفه المادية إلى ما وراءها من علم إيماني وخلقي، علم ينتهي بالإنسان إلى موقعه الصحيح في الوجود[(١)].

ومما تنبغي الإشارة إليه ضمن أسس إنسانية الإنسان، أن استخلاف الله للإنسان في الأرض يتضمن هيمنته على ما فيها، كما يتضمن أفضليته على سائر موجوداتها المحيطة به.

وهذا الجعْل في قوله سبحانه: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة: ٣٠]. تقرير لحقيقة إلزامية للإنسان، ومن هنا طوى في فطرته شعوره بأفضليته على هذه المخلوقات، وميله إلى تسخيرها.

كذلك، فإن مما ميز الله به الإنسان على الحيوان البيان الذي تنامى إلى لغات حضارية علمية، وقد امتنَّ عليه بذلك ﴿ الرَّحْمَنُ ۝١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝٢ خَلَقَ الإِنسَانَ ۝٣ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾ .[الرحمن: ١-٤].

وكذلك استقامة خلقه، وحسن تركيبه؛ حيث خلقه سبحانه في أحسن تقويم.

---

(١) وهذا ما يحاول بعضهم تلمسه بصفته ميزة الإنسان من خلال نظراتهم في الوجود الإنساني كالحدس عند برجسون، والحدس الماهوي عند هارثمن، وغيرهما. انظر: معنى الإنسان في الفكر المعاصر، مجلة الفيصل شوال ١٣٩٩هـ.

هذه هي أسس إنسانية الإنسان التي طواها الله في وجوده؛ ليحقق إنسانيته بالفعل بواسطتها.

أي أنها الأسس المؤهلة للجنس البشري، أن يترقى في مدارج الإنسانية فيكمل وجوده الذي لا تستقر نفسه دونه.

ويبقى بعد هذا دوره الإيجابي باستثمار هذه الأسس، ولكن بما أنها قائمة على الإيمان بالله الذي خلقه بحكمة وقصد، فإن حرية الإنسان ومن ثم مسؤوليته ليستا مفتوحتين:

فحريته إنما هي حرية ابتلاء، لا أنها حرية تخيير متساوي الطرفين، كحرية الوجوديين الذين لا يرون في الوجود أية قيمة ترتبط بها حريتهم، ومن ثم يتجه إليها سلوكهم فـ «إذا لم يكن الله موجوداً فإن كل شيء يصبح مسموحًا»[١].

إنها حرية اختبار؛ لكي يتبين الذين صدقوا من الكاذبين، والذين أحسنوا عملاً من المسيئين.

فهي حرية من أجل تحقيق العبودية تحقيقاً تتجلى فيه ميزة الإنسان أي إنسانيته؛ إذ لو لم يكن حرًا لكانت عبوديته كعبودية سائر الكائنات المحيطة به والمسبحة لربها بالاضطرار.

والمسؤولية ليست مسؤولية الإنسان أمام ضميره، أو مجتمعه، أو التاريخ، وإنما هي بالدرجة الأولى مسؤولية أمام خالقه، مسؤولية فردية عن تحقيق عبوديته

---

(١) الوجودية مذهب إنساني ـ سارتر ٥٤.

لله في ميدان الحرية الذي أعطيه﴿ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [النحل: ٩٣]. ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ ﴾ [الصافات: ٢٤]. ﴿سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩] .

ولا يعني ذلك إنكار درجات المسؤولية الأخرى ضميرًا أو مجتمعاً أو حكومة، ولكنها تأتي تابعة لتلك المسؤولية.

وإذا وصل الإنسان إلى هذه النقطة، واتجه لتحقيق إنسانيته، فإنه يواجه المأزق الذي حارت فيه الفلسفات الإنسانية، وهو المنهج الذي يهديه لتحقيقها تحقيقًا صحيحًا.

ـ فبعضها يلفه اليأس من وجود هذا المنهج، كالوجودية الملحدة التي ترى أن الإنسان يعيش غربة وجودية، لأنه قذف به في هذا العالم دون دليل هاد.

ـ وهناك من يأمل أن يتقدم العلم في المجال الإنساني لمعرفة حقيقة الإنسان، ومن ثم وضع منهج ملائم له مرتق بإنسانيته، كما يطمع بذلك كارليل، وغيره.

ـ وهناك من يرى أ ن المنهج ينبغي أن يستمد من الله ما دام أنه هو الذي خلق الإنسان وأعطاه حريته، وحمَّله المسؤولية. لكن كيف يستمد من الله ؟

يجيب الوجوديون النصارى أمثال كيركجارد، وكارل ياسبرز، بأن السبيل إلى ذلك هو: «التفكير في ذات الله».

أي هو: الفناء الصوفي في الذات الإلهية، كيما تنزل الهداية على صاحبه.

أما في الإسلام ـ ولدى السلف بالذات ـ فلا مأزق أصلاً ؛ لأن المنهج الإلهي لتحقيق تلك الإنسانية موجود في دنيا الناس، متمثلاً في تعاليم الوحي في القرآن الكريم والسنة المطهرة، التي يدرك يقيناً أي منصف صدق نسبتهما للرسول ﷺ[(١)] كما يدرك صدق نبوته عليه الصلاة والسلام، ومن ثم يعلم حقًا أنهما صادران عن الله بوساطة الرسول.

وبهذا المنهج يستطيع تحقيق إنسانيته، ولن يستطيع تحقيقها بدونه، وإن حقق جوانب منها اتباعًا لدوافعه الفطرية، إلا أن الإنسانية العليا الشاملة، لا يمكن قيامها بدون اعتماد هذا المنهج.

يقول الراغب الأصفهاني في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ ۝١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝٢ خَلَقَ الإِنسَانَ ۝٣ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمن : ١ ـ ٤].

«ابتدأ تعالى بتعليم القرآن ثم بخلق الإنسان ثم بتعليم البيان، ولم يدخل الواو فيما بينهما، وكان الوجه على متعارف الناس أن يقول: خلق الإنسان وعلمه البيان وعلمه القرآن، فإن إيجاد الإنسان بحسب نظرنا مقدم على تعليم البيان، وتعليم البيان مقدم على تعليم القرآن، لكن لما لم يعد الإنسان إنسانًا ما لم يتخصص بالقرآن ابتدأ بالقرآن، ثم قال « خلق الإنسان تنبيهًا على أن بتعليم القرآن جعله إنسانًا على الحقيقة»[(٢)].

(١) الامر واضح بالنسبة للقرآن ، أما السنة فإن المنصف أيا كان يدرك صدق نسبتها إليه بشكل عام ويدرك ذلك بشكل تفصيلى اذا تتبع احكام المتخصصين بالسنة على الاحاديث.

(٢) تفصيل النشأتين ـ الراغب ٥٤.

وبعد هذا :

تأتي الخطوة الأخيرة لقيام هذه الإنسانية السامية، وهي جهد الإنسان :

استثماراً لعناصره الروحية والفطرية والعقلية .

وممارسة لحريته من أجل القيام بمسؤوليته .

والتزاماً بالمنهج الأقوم الذي أمده به خالقه الذي حدد الصورة الإنسانية المطلوبة منه ، وإذا بدأ الجهد فإنه سيجد :

● أن عبوديته لله هي مناط إنسانيته ، بحيث إنه كلما كان أعبد لربه وأعظم دينونة له وصلة به ، كان أعلى إنسانية وكمالاً وجودياً وكرامة .

وهذا على الضد مما يتصور كثير من المسكونين بهاجس الأزمة الدينية التي اختنق فيها الأوروبيون في عصورهم الوسطى ، فاستقر لديهم أن التحرر من العبودية لله هو الذي يحقق إنسانية الإنسان .

كلا ؛ إن عبودية الإنسان لخالقه وفق المنهج الإسلامي تربطه بالله ، فيتعالى فوق الموجودات المحيطة به كلها ، وإن كان في واقعه المادي يعيش بينها مدبراً لها .

أما إذا استنكف أن يكون عبداً لله فإنه سيسقط في عبودية غيره حتماً ؛ لأن الإنسان بطبعه عابد ، ومَــنْ هذا الغير ؟

إنه الإنسان نفسه ، أو مادونه من مادة .

وها هم الذين تنادوا بالتحرر من الدين في أوروبا ، يصيحون اليوم من العبودية للآلهة التي صنعتها أيديهم مدنياً وحضاريًا ، حتى «علا صراخهم : أوقفوا هذا العالم فنحن نريد أن نخرج منه»(١) .

---

(١) إنسانية الإنسان – دوبو ١٧١ .

يقرر الراغب هذه الحقيقة، فيقول: «فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ عن الإنسانية، فصار حيوانًا، أو دون الحيوان﴿ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾ [الفرقان: ٤٤][1]. »

● وأن اعتماده الوحي الإلهي، منهجًا في تحقيق هذه الإنسانية، هو الضمان الأكيد لاستقامة حركته، ولكمال عقله واستنارته وتحرره من المغشيات بقدر انفتاحه على هذا الوحي، ليقينه بأن الله أعلم منه وأنه لن يخدعه أو يضله.

وهذا أيضًا على الضد من الذين جعلوا من أكبر عناصر إنسانية الإنسان تحرره من الوحي الإلهي، و «جعل العقل هو الحكم الذي يفصل في قضايا الحقيقة والقيم»[2].

وقد أوقعهم في هذا الوهم، تلك التعاليم التي أسرت عقول الناس قرونًا وأبقتهم في ركود وتكرار لا تطلُّع معه، حتى ذبلت إنسانيتهم بزعم أنها وحي إلهي وهي نتاج بشري، ولما تفلَّت منها العقل برزت قدراته الإبداعية التي تجاوزت تلك التعاليم، وكشفت كثيراً من زيفها.

إن الأمر في الإسلام خلاف هذا، فالوحي محفوظ كما جاء من مصدره في القرآن الكريم، وكذلك السنة عبر جهود المحققين، فما قررته فهو الحق الذي لايسع الإنسان المنصف إلا الأخذ به؛ لأن عدم الأخذ يعني:

إما ترك الحقيقة، وليس هذا شأن طالب الإنسانية.

---

(١) تفصيل النشأتين ٤٥.

(٢) الإنسانية والحداثة - ماجد فخري، المستقبل العربي ٧/ ١٩٧٨.

وإما أخذ المقابل لها، والمقابل للحقيقة القرآنية باطل تلقائيًا، ولقد يتصور بعض الناس أن الوحي قد يأتي بما يضاد العقل البشري في بعض الأمور، مما يجعل الإنسان في موقف حرج:

إن استسلم لما جاء به الوحي مما يخالف العقل، أزرى بإنسانيته التي تتحقق من خلال مبادرته الإيجابية المنتجة.

وإن تمادى مع عقله معرضًا عما جاء به الوحي، كان ذلك هدمًا لهذا المرتكز الإنساني في الإسلام.

وهذا هو مأزق علماء الكلام والعقلانيين المعاصرين.

والحق أن هذا التصور خاطئ - أصلاً - لأن الذي أنزل الوحي هو الذي خلق العقل، وقد أنزل الوحي ملائمًا لما فطر عليه العقل، مما يقضي باستحالة التناقض بينهما، وما يحدث إنما هو شُبَهٌ فكرية تعرض لبعض الناس نتيجة سوء فهم لا حقائق قائمة.

والحق - أيضاً - أن العقل لايكون عقلاً إنسانياً مكتملاً، إلا إذا استمد من الوحي واستند إليه.

ولهذا نجد: أن الله ينفي العقل عن الذين أعرضوا عن هداية الوحي، مع أن العقل البشري الذي يتعامل به الناس فيما بينهم موجود لديهم، وإلا لسقط عنهم التكليف فلم يذموا بإعراضهم.

قال سبحانه: ﴿**إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون**﴾ [الأنفال: ٢٢].

- وأن صلته بالآخرين تقوم على الشعور بوحدة الأصل، وعلى البر

والإقساط والإحسان، والشعور بأنهم وسيلة للإنسان لتحقيق هذه الإنسانية من خلال دعوتهم ونصحهم، والتعاون معهم على البر والتقوى.

فليست صلة نفور وتشاؤم، كما لدى الوجوديين الذين يعدون «الآخر الجحيم»، وليست صلة صراع على المطالب المادية المحدودة، كما لدى النفعيين.

● وأن صلته بالطبيعة صلة ارتقاء بذاته فكرياً ومادياً من خلال التأمل فيها بصفتها صنع خالقه الذي أتقن كل شيء، وبصفتها ميدان نشاطه للوفاء بمطالبه الفطرية المادية.

وعليه، فإنها ليست صلة هجر ورفض كما لدى الرهبانيين النصرانيين، ولا الصلة التي قامت مضادة لها والتي تمثلت في عشق الطبيعة وعبوديتها ـ كما يقول بدوي ـ والتي تطرفت إلى «سادية»[1] يسعى أصحابها في قهرها وإفسادها.

● وأنه يسير بين منحنيات هذه الحياة الدنيا في مختلف علاقاته وحركاته، وهو مرتبط هماً ووجدانًا وطلبًا بحياة وراءها أعظم وأهم، مما يجعله أكثر تحرراً من حبائل هذه الحياة، وترفعًا عن جواذبها الدنية، وإن لم ينته به الأمر إلى عزوف زهدي سلبي تجاهها، وإنما هو قيام على المنهج القرآني ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ﴾ [القصص : ٧٧].

هذه مجرد لقطات خاطفة من اللوحة المشرقة التي تتبدى فيها الإنسانية التي رسم الإسلام معالمها، والتي تمثلت في المجتمع الذي ربَّاه الرسول ﷺ مجتمع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ، كما تمثلت فردياً بصورها العليا في شخصيات كثير من علماء الأمة وقادتها الأبرار، وبالذات أعلام الصحابة وإمام الجميع، وأعلى

(١) السادية: مصطلح يطلق على مرض نفسي يصاب صاحبه بتلذذه بتعذيب الآخرين من حوله، خاصة من يحبهم.

صور الإنسانية على الإطلاق، هو النبي الكريم محمد ﷺ مما جعل شخصيته تبرز دائماً في مقدمة البشرية، حتى لدى غير المسلمين ممن يدرسون الشخصيات الإنسانية في التاريخ.

الإنسانية بصفتها دعوة إلى العالمية

عرفنا أن الإنسانية تطلق مراداً بها: تلك الخصائص المميزة للجنس البشري عن المخلوقات الأخرى المحيطة به.

ومن هذا تقوم الدعوة إلى الإنسانية التي تبحث عن الحقائق المشتركة بين بني البشر، التي تكمن وراء مظاهر الاختلاف والتناقض التي تسود حياتهم من أجل تحقيق وحدة عالمية؛ أمة يسودها السلام والوئام، وتحكيم هذه الحقائق الإنسانية العامة في عناصر التفريق والتباعد، كالوطنية والقومية والعرقية والدينية، ونحوها.

وهذه الفكرة قديمة في التاريخ الفلسفي والصوفي لدى الذين يتجاوزون الحدود المحيطة بهم وتمّحى هوياتهم في سبيل التماهي مع كل الناس، دون نظر إلى أديانهم، أو أوطانهم، أو أجناسهم.

وقد كان الرواقيون يقولون: إن إنسانيتهم فوق وطنيتهم.

ولكن قضية الإنسانية - هذه - لم تعد الآن نظرة فلسفية، أو تهويمة لمجموعة من المتصوفة، لقد أصبحت دعوة عملية تستهدف اختراق ثقافات الأمم وأديانها؛ من أجل تجريدها من العوامل العائقة عن تحقيق هذه الإنسانية المدعاة.

ومنها انبثقت الإعلانات، والمواثيق المتعلقة بحقوق الإنسان، والعلاقات الدولية.

ولم تقتصر على مطلقات تفسرها كل أمة حسب ثقافتها، وإنما تحددت في

أشكال تنظيمية يُتهم من خرقها ـ ولو كان خرقه لها من أجل تطبيق أحكام الله ـ بإهدار حقوق الإنسان وبالهمجية واللاإنسانية.

ووفقاً لمنهجنا، فإنا لن نتوسع في هذه المسألة وسنقتصر على:

- دعوة الإنسانية العالمية؛ من حيث صورها وحقيقتها.

- الإنسانية في المنظور السلفي.

من صور الدعوات الإنسانية:

كما سلف، فإن هذه الدعوة بصورها المتعددة تهدف؛ لتأليف البشر في وحدة يعمها السلام والوئام، ولكنها تختلف في ارتكازها على الإنسانية:

* فقد تكون الإنسانية بمعنى العناصر الأصيلة «الفطرية» التي يتفق عليها الناس «الإنسانية الطبيعية كما يسميها روسو».

* أو تكون بمعنى «البشر»، فالإنسانية هنا غاية يهدف إلى توحدها، وزرع الحب بين أفرادها، وتنافسها، فيما يقرب بينها، وهي« الإنسانية الارتقائية لدى جوليان هكسلي».

وقد كثرت دعوات العالمية المتحلة صفة الإنسانية:

١ فمنها دعوات ذات منحى ديني:

أ ـ كالدين الطبيعي لدى (أوجست كونت) صاحب فلسفة «الوضعية» الذي آب في آخر حياته نحو التدين بدين الإنسانية، الذي يمثل الوضعية الحقيقية بالنسبة للإنسان.

إن (كونت) يرفض الدين التاريخي «المسيحي مثلاً»، ويستبدل به دين

الإنسانية الجامع . . «لقد هاجم الموحدون والبروستانت الدين باسم الله، ونحن علينا العكس إبعاد الله نهائيًا باسم الدين. وبعد استبعاد الله تبقى الأنا الإنسانية التي تلعب نفس الدور - ويقول كونت - نحيا في الإنسانية ونعيش بها ونتحرك من خلالها فهي مركز عواطفنا، هذه الإنسانية كالله القديم تلحق بها أفراد كافة الأجيال بعد أن تلفظ المجرمين لتحافظ بالنتيجة على المجموعة المستمرة للكائنات المتقاربة المتحدة الاتجاه»[١].

ولدى (كونت) فإن هذا الدين الوضعي بما فيه من قيم خلقية ليس مثاليًا يحكم به فيلسوف منعزل عن حياة الناس، إنه «محفور في قلب الإنسان حتى لينحصر دور الوضعية في تطوير مبدأ طبيعي وأزلي قائم»[٢].

ب - ومن ذلك مذهب تحضير الأرواح الذي يتطاول كثير من أتباعه على الأديان باسم دين جديد شامل للإنسانية تتلقاه الأرواح من الله؛ لتبلغه البشرية بوساطة التحضير، ويصرحون بأن ما تتلقاه هذه الأرواح القريبة من الله، تغني عن هدايات الأنبياء السابقين.

إن هذه الأرواح - كما يزعمون - توجه الناس إلى اتخاذ الحب المتبادل بين بني البشر دينًا بديلاً للأديان التي تفرقهم وتشحن صدور بعضهم على بعض، ويُنقل على لسان أحد الأرواح المزعومة: «إن حب الإنسانية هو التدين الصحيح؛ حيث لا يقيد حب صاحبه اعتبار لجنس ولا لوطن ولا لاعتقاد ولا لرسم»[٣].

---

(١) علم الاجتماع لدى أوجست كونت - جان لاكرو - ترجمة منى الرافعي ٩١، ٩٢.

(٢) المصدر السابق ٧٦.

(٣) الروحية الحديثة دعوة هدامة، محمد محمد حسين.

جـ ـ الماسونية: منظمة عالمية منتشرة محافلها في كثير من دول العالم تظهر أن هدفها: جمع الناس على الحب والتقارب والإخاء، وإزالة الحواجز العرقية والدينية، فيما بينهم.

يقول رئيس محفل الشرق الأكبر العالمي محمد رشاد فياض: «الماسونية ليست عمالة لأية ديانة، أو عنصرية معينة، إنها عقيدة العقائد وفلسفة الفلسفات، مزينة بالمبادئ الإنسانية . . هي عقيدة لجميع أبناء البشرية دون تفريق أو تمييز»[١].

ومن المنظمات المنسجمة معها، أو التابعة لها:

* الروتاري: وهي نوادٍ لقائية تقوم على مبدأ إلغاء الدين من اعتبار العضوية، والنظام، والنشاط.

* اللايونز: هدفها الظاهر عقد الصداقات بين أعضائها، بعيداً عن العقيدة وإقامة الحفلات الراقصة ترفيهًا عن الناس، وتخفيف متاعب الناس، وإعلاء شعار: «الدين لله والوطن للجميع».

وقد تكشفت حقيقة الماسونية من خلال أناس كثيرين، انفصلوا عنها بعد بلوغهم درجات عليا فيها؛ حيث بينوا أنها منظمة يهودية سرية في أهدافها ووسائلها وقياداتها العليا التي توجه مراتبها الأدنى، وأن من أهدافها العملية تقويض الأديان، والكفر بالله ورسوله، ونشر الإباحية، وتقسيم غير اليهود إلى طوائف متناحرة، والسيطرة على الأشخاص القياديين، وعلى المنظمات الدولية

---

(١) الإسلام والحضارة الغربية . محمد محمد حسين ١٩٦ .

لتسخيرها لمصالحهم، وقد أفتى مجمع الفقه الإسلامي بجدة، بكفر من انضم إلى الماسونية بعد ما تكشفت حقيقتها(١).

د ـ الإبراهيمية: نسبة إلى إبراهيم أبي الأنبياء عليه الصلاة والسلام، وهي دعوة إلى دين موحد يجتمع به اليهود والنصارى والمسلمون بحكم أن موسى وعيسى ومحمد يرجعون إلى إبراهيم عليه السلام.

والدعوة إلى الإبراهيمية من قبل اليهود والنصارى قديمة، ففي القرن الثالث عشر الميلادي، نادى (ريموندلول) في روايته «الوثني والحكماء الثلاثة ـ مسلم ونصراني ويهودي ـ» إلى حوار بين هذه الأديان، وفي القرن السابع عشر نادى (ليسنج) بمثل هذا.

وقد بعثت بقوة وجهود حركية في السنوات الأخيرة، وقد ذكر مدير «معهد بحوث الثقافة الدولية (هانزفيشر برينكول) سعي المعهد لجمع الشمل، وتوحيد الطاقات، والنظر في المصير المشترك لذرية إبراهيم وفهم التوراة والإنجيل والقرآن، على أنها شواهد للوحي الإلهي»(٢).

وقد اشتهرت هذه الدعوة في الثمانينيات ـ من هذا القرن العشرين ـ وما بعدها بالفيلسوف الفرنسي «روجيه جارودي» الذي كان كاثوليكيًا ثم ماركسيًا ثم أعلن أنه أسلم.

وقد أقام لذلك «معهد حوار الحضارات» الذي يهدف ـ كما جاء في نظامه الأساسي ـ إلى «تشجيع اللقاءات الروحية التي تتيح المجال بإجراء حوار بين الأشخاص ذوي الثقافة والإيمان الواعين أهمية ومستقبل جميع مركبات السنة

---

(١) انظر: الماسونية ـ صفوت السقا، وسعدي أبو حبيب ١٨٤.

(٢) انظر: الإسلام والأديان ـ محمد عوض ١٤، ١٧.

الإبراهيمية - اليهودية والمسيحية والإسلامية - وجميع أشكال الروحانية والنزعة الإنسانية»[١].

وينبغي أن لانفهم من هذا أن جارودي وقد أعلن إسلامه، يهدف إلى احتواء اليهودية والنصرانية، ليعود أتباعهما إلى الإسلام بصفته الممثل الصحيح للإبراهيمية الحقة، كلا؛ الأمر بخلاف ذلك، إنها دعوة إلى انفتاح الإسلام على تلك الديانات التي تحمل من الإنسانية أقدارًا معينة، إن الإسلام الذي يستحوذ على جارودي، هو ما يمثله الصوفية أصحاب وحدة الوجود المنفتح على كل الأديان[٢].

يقول جارودي بعد إيراده أبيات ابن عربي التي يقول فيها:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنَّى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

يقول جارودي:

«إن هذا الانفتاح الشامل في الإسلام على كافة الديانات التي ليست كلها إلا لحظات من العطاء في الملحمة الإنسانية، وعملية خلق مستمر ينجزه الإنسان عن طريق الله الذي يسكن فيه؛ إن هذه الميزة في الإسلام جعلت منه أكبر قوة روحية قادرة على الاستيعاب والاحتواء»[٣].

---

(١) معهد حوار الحضارات - النظام الأساسي ٢.

(٢) بل إنه لا يتوجه بخطاباته - كما يقول عبدالصبور شاهين - إلا إلى المسلمين من أجل أن يتعلموا من الدينين الآخرين ماهم بحاجة إليه، وخاصة الروحانية. انظر: الإسلام والأديان ١٣.

(٣) ما يعد به الإسلام - جارودي - ترجمة قصي أناس، وميشيل واكم ١٧٦.

ومما يجري هذا المجرى تلك النفثة التي بثها الكاتب المصري «توفيق الحكيم» قبل وفاته في صحيفة الأهرام في أربعة أسابيع باسم (حوار مع الله)، وقد ردَّ عليها العلماء وجهّلوا صاحبها، والذي يهمنا منها أنها تندرج ضمن هذه الرؤية المذيبة لتميز الإسلام عن الأديان الأخرى، ومن ثم تهوين تجاوزه باسم وحدة دينية عامة، أو بشرية إنسانية، ومما قاله: «مع أن القرآن ختام كتبك السماوية، فما قصدك من ذلك، بقدر علمي تريد أن نتذكر دائماً أن ما خلقت وأوجدت في الماضي لا تريد إلغاءه أو إعدامه . . . لقد أرادت حكمتك حث المسلمين على قراءة كتبك السماوية للتقريب بين أديانك، كما لم تفرق بين أجناس مخلوقاتك»[١].

٢ **وهناك دعوات ذات منحى ثقافي**: تسعى إلى إيجاد «أممية ثقافية»؛ أي استخلاص الثقافات لدى الأمم للخروج بثقافة واحدة، تكون هي الأساس، بحيث تؤقلم تلك الثقافات الخاصة لتنسجم معها.

ومن أشهر المؤسسات التي تتجه في هذا المنحى «المنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة» (اليونسكو) التابعة لهيئة الأمم المتحدة.

فقد أنشئت، كما يقول (جوليان هكسلي) رئيس اللجنة التحضيرية لها وأول مديرعام لها: «لكي تساعد في خلق ثقافة عالمية موحدة تنطوي على تصور فلسفي خاص وخلفية معينة من الأفكار وخطط طموحة ـ فهي تهدف إلى ـ بلورة أيديولوجية عالمية تصلح لأن تشكل إطاراً نظرياً تسترشد به سياسات وبرامج اليونسكو التفصيلية»[٢].

ولهذا كانت اليونسكو هي: «التربة التي نبتت فيها أفكار مهمة مثل (حوار

(١) الإسلام والأديان ٢٤.

(٢) العرب واليونسكو ـ حسن نافعة ـ ٤٨ - ١٤٦.

الثقافات والحضارات) و (التراث الثقافي للإنسانية) و (النظام الإعلامي العالمي الجديد) . . وهي أفكار أصبحت تشكل في الواقع ملامح أيديولوجية عالمية متكاملة»[١] .

٣ وهناك أيضاً المنحى السياسي في دعوات العالمية :

لقد كان (جان جاك روسو) صاحب نظرية العقد الاجتماعي وأحد الممهدين للثورة الفرنسية يبني رؤاه السياسية والاجتماعية على ما يتصور أنه الوضع الطبيعي للإنسان في تفكيره الفطري قبل أن تفسده المؤثرات الفاسدة .

كان يتأمل في نفسه ، فيشعر أن هناك إنسانية في داخله خلاف ما يعيشه الناس ، فالناس تغيروا ، ولا بد من ردهم إلى الإنسانية الطبيعية .

في نفوسنا وفي ذواتنا ـ كما يرى روسو ـ المعرفة الأخلاقية ؛ أي علم ما ينبغي أن نفعله .

إن الدين الحق ـ كما يرى ـ هو أن أفعل ما يجب علي أن أفعله ، وهذا مغروز في نفوسنا الإنسانية ، وبه نغدو طيبين متحابين ، لكن الناس تلاعبوا بالدين ، فجعلوا منه تعاليم لا صلة لها بحياة الناس ، لقد أضافوا إليه تناقضات غير معقولة ، وجعلوا الناس مغرورين متعصبين قساة وجلبوا لنا الحرب بدل السلام[٢] .

ولهذا أقام روسو نظرياته على افتراضات يتصور أنها الأساس في فكر

---

(١) المصدر السابق ، ويذكر في ص ٢١٣ أن من تبريرات الانسحاب الأمريكي من اليونسكو في منتصف الثمانينات لدى بعض المنظمات الأمريكية «أن إدخال أفكار اليونسكو التربوية في المدارس الأمريكية سوف يساعد النشء على احترام العالمية واحتقار كل ما هو أمريكي» .

(٢) انظر : فلسفة الثورة الفرنسية ـ برنارغوتويزن ـ ترجمة عيسى عصفور ١٠٢ - ١٠٥ .

الناس، ورغباتهم الأصلية قبل أن يفسدهم المستغلون.

وعامة الإعلانات والمواثيق الدولية تقدم بصفتها عناصر راسخة الجذور في الوجود الإنساني، أياً كان جنسه أو دينه أو مجتمعه، وأنها تهدف إلى تحقيق الكرامة الإنسانية دون تفريق.

في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي خرج عام ١٩٤٨م جاءت تعبيرات، مثل: «لما كان الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أعادت في الميثاق تأكيد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الإنسان وقدره . . »[١].

فالحقوق منسوبة إلى شعوب الأمم المتحدة كلها؛ أي أنها شبه إجماع بشري على أنها معايير إنسانية الإنسان وكرامته.

وفي العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الذي بدأ تنفيذه عام ١٩٧٦م، أن الحقوق المنبثقة من معاهدة الأمم المتحدة «تنبثق من كرامة الإنسان الأصيلة فيه»[٢].

ولقد ترسخ عبر الأيام لدى الناس أن هذه المبادئ والحقوق هي المثل الأعلى المتسق مع فطرة الإنسان والمحقق لكرامة الإنسان، وأن من خرج عليها أو لم يلتزم ببعض مفرداتها جدير بالتشنيع وأوصاف اللاإنسانية والبربرية، ونحو ذلك[٣].

---

(١) حقوق الإنسان ـ محمد شريف بسيوني وآخرون ١/ ١٧.

(٢) حقوق الإنسان ـ محمد شريف بسيوني وآخرون ١/ ٢٢.

(٣) حينما أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، والميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تحفظت المملكة =

ولقد تأثر بهذه الدعوات كثير من أبناء الأمة الإسلامية، وطالبوا بالانفتاح على الثقافات البشرية، والدخول في العالمية دون شعور بالحرج، ووصموا من يسعى للحفاظ على الهوية الخاصة بالأمة المسلمة، بالانعزالية والجمود والارتهان لمعتقدات وتقاليد وثوابت سلوكية محددة، وتكريس التقسيمات الطائفية بين البشر[١].

وعدّوا أن من علامات السمو الفكري، والوعي العصري ذوبان الهوية، والاندراج في تيار الرؤية الإنسانية التي تستوي عند صاحبها الديانات والثقافات.

«أنا ـ يقول أحدهم ـ وإن كنت عربيًا مسلمًا، فإنني مسيحي؛ لاعتقادي بأن الحق يتجلى في الخلق، ويهودي لأني أؤمن باصطفائي ونخبويتي، وإغريقي لأني أمارس التفلسف، وفرنسي لأني تثقفت بثقافة الفرنسيين، وبوذي لأني أتوق إلى الفناء فيما أحب، وقبل ذلك كله زنديق؛ لأن هذه الحياة تستغرقني بقضها وقضيضها.

فأنا أتردد بين هويات مختلفة، وأتوارى خلف أقنعة لا حصر لها؛ إذن لا هوية ذات بعد واحد، أو وجه واحد، بل هوية مركبة لها أكثر من وجه وتنفتح على أكثر من عالَم»[٢].

= العربية السعودية عليها لما في كل منها من نقاط تخالف الإسلام متحملة التشويه وسوء التفسير، وما تزال المملكة تتعرض لحملات التشويه باسم حقوق الإنسان لدى تطبيقها بعض الأحكام الشرعية التي لا تتفق مع تلك المواثيق.

(١) بل يصفونهم بالمتزمتين والجهلة بالدين وبحكمة الله في خلق الناس، كما فعل توفيق الحكيم في حواراته المشار إليها.

(٢) الممنوع والممتنع، علي حرب، ١٠٦.

وليس التأثر بهذه الدعوات المنادية بالإنسانية العالمية خاصًا بفئة العصرانيين من أبناء المسلمين، بل إن بعض الإسلاميين ممن يفتقدون التأسيس العقدي السلفي، والوعي الراسخ بمقررات القرآن والسنة في تشكيل هوية المسلم الخاصة، التي تميزه عن سائر الأمم أتباع الثقافات الأخرى، وقعوا في فخ هذه الدعوات، فتراجعت نظرتهم الاستعلائية لدينهم، ومن ثم لأمتهم الإسلامية، فدخلوا في دوامة التقريب بين الأديان الذي ينطلق من النظرة المساوية بينها، وحملوا النصوص المتعلقة بالولاء والبراء والمودة المنفية للكفار، على آيات الإقساط لهم والعدل معهم.

وفي مطلع التسعينيات من هذا القرن الميلادي، نادى رئيس أمريكا «جورج بوش» بـ «النظام العالمي (الدولي) الجديد» في أعقاب انحسار القوة السوفيتية وتبعثرها، وفي حرب الخليج الأخيرة، التي كانت هي الميلاد الحقيقي لهذا النظام كما تصوره الأمريكيون.

وليست الصيحة بهذا النظام العالمي جديدة، ففي أعقاب التغيرات الكبرى ينادى بهذا الشعار ـ كما بعد الحرب العالمية الأولى، وبعد الحرب العالمية الثانية ـ وتضفى عليه الشعارات المغرية من اعتبار إنسانية الإنسان، وإقامته على مواثيق ملزمة وانبثاق قراراته من شرعية دولية عادلة . . . . إلخ[1].

ولكن الذين لا يعتبرون بالتاريخ راحوا يحلمون بالخيرات التي ستمطر عليهم من هذا النظام الدولي الجديد، وتصوروا عقد التسعينات الميلادية، وما بعده زمن الوحدة العالمية المنصفة المتراحم أهلها.

ففي ظل هذا النظام الدولي الجديد «سيكون ـ كما يتصور بعضهم ـ اتصال

---

(١) انظر: الإسلام والنظام العالمي الجديد ـ مولاي محمد علي ـ طبع خلال الحرب العالمية الثانية.

الغرب مع الشرق الأوسط ليس اتصالاً استعمارياً، بل اتصالاً تنويريًا يعتمد على قاعدة حقوق الإنسان والديمقراطية وتوازن المصالح».

وفي ظله «سينتهي الصراع ويبدأ العالم حالة الوفاق». «وستطبق جميع القرارات التي اتخذتها الأمم المتحدة تطبيقًا واضحًا وأكيدًا »(١) . . . . إلخ.

الموقف السلفي من الإنسانية بصفتها دعوة للعالمية:

هل يمكن قيام وحدة شاملة بين الناس تذوب معها خلافاتهم الدينية والعنصرية، وهل من شأن المسلم السعي إليها؟.

لا ريب أن النصوص الشرعية التي هي المنطلق للسلفية تقرر أن من سنن الله في خلقه قيام الاختلاف فيه، وتنوع الاهتمامات والمقاصد، وقيام التدافع بين الناس بسبب ذلك، وقد بيَّن سبحانه أن هذا ماض في خلقه، ولن يزال، في مثل قوله سبحانه: ﴿ **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ** ﴾ [هود: ١١٨].

كما بيَّن سبحانه أن عمران هذا الكون قائم على التدافع بين الناس: ﴿ **وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ** ﴾ [البقرة: ٢٥١].

ولكن هذا التقرير لا ينتهي بالمسلم إلى ذلك الموقف شبه الجبري الذي يراه بعض الناس من ضرورة الإذعان لهذه السنة، والتسليم لله فيها مما ينتهي إلى الإقرار بهذا الاختلاف بين بني البشر، وأن الناس المسلمين بإسلامهم والكافرين بكفرهم، إنما ينفذون هذه السنة بتوجيه الله كلاً إلى وجهته ويستشهدون بقوله

---

(١) مجلة العربي ٥/ ١٤١٢هـ، صفحات ١٢، ١٣، ١٤.

سبحانه : ﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلا يُنَازِعُنَّكَ فِي الأَمْرِ ﴾ [الحج : ٦٧]، وعلى أن الله أنكر على اليهود التحاكم إلى الرسول محمد ﷺ وعندهم التوراة[١].

إن السلفي كما يؤمن بتلك النصوص، فإنه يأخذ بالنصوص الأخرى التي تدعو المسلمين إلى الجهاد في سبيل الله؛ لتوحيد البشرية تحت راية الإسلام في مثل قوله سبحانه : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال : ٣٩].

فهو يسعى مع المؤمنين من أجل تحقيق هذه الغاية التي أناط الله تحقيقها بجهود المسلمين.

هذه هي القاعدة النظرية لنظرة المسلم إلى الوحدة الإنسانية.

وقبل بيان الموقف، لا بد من الإشارة إلى أن تلك الدعوات المتعددة للعالمية والإنسانية، التي ذكرنا بعضها على الرغم من نبل المقصد الذي تهدف إليه، وهو جمع البشرية على المنهج الذي يحقق سعادتها المشتركة، فإنه ينبغي للمسلم أن يكون حذراً إزاءها، فهي بنظرة عامة ـ دون نقد تفصيلي :

* دعوات غربية مبعثها أوربا تسعى لإلحاق الأمم الضعيفة بها، من خلال إضفاء صفة الإنسانية، أو العمومية على هذه الدعوات، إنها «اعتبار النموذج الحضاري الأوروبي ومختلف منتجاته مثلاً لأعلى مراحل التقدم الإنساني في كل الميادين، واعتباره العالمية التي على الشعوب الأخرى اللحاق بها، واعتبار المقاييس الفلسفية والأيديولوجية والثقافية والأخلاقية ومناهج الحياة والتنظيم

---

(١) انظر : الإسلام والحضارة الغربية ١٨٨، ١٨٩.

والعلاقات الإنسانية، هي تلك المطروحة من خلال النموذج الغربي»[١].

فهي بالنظر إلى آثارها ـ مكائد لاستغلال الأمم الضعيفة التي تعيش هواناً حضارياً، حيث بسماعها دعاوى الإنسانية والعالمية والوحدة البشرية، تتخدر وتستسلم للقوى التى ستتولى ـ بحكم قوتها ـ وضع التصورات المعينة.

ولعل هذا هو السبب الحقيقي لانسحاب أمريكا، ومن ثم بريطانيا من منظمة اليونسكو، ومطالبة أمريكا بإنشاء منظمة بديلة تكون قوة الأصوات فيها بحسب حصة المشاركة في الميزانية، لا كما في اليونسكو لكل دولة صوت.

* ولقد تتبع الباحثون في هذه الدعوات أصولها، فوجدوا أن الصهيونية وراء كثير منها، إما مباشرة أو بالوسائط، وأنها تستهدف من محاربتها للخصوصيات، والأديان لدى المسلمين والنصارى بالذات أن يفقد هؤلاء شخصياتهم وعصبياتهم، فيصبحوا قطعاناً من الأغنام يسهل على اليهود أن يسوقوهم إلى حيث يريدون[٢].

* فضلاً عن أنها في الواقع تنتهي إلى عكس ما زعمت أنها تهدف إليه؛ أي أنها تصبح دعوات تفريق لا جمع؛ لأنها تقدم نفسها على أنها دين جديد، أو مذهب متميز يدعو أتباعه إلى التخلي عن أديانهم ومذاهبهم، فيأخذ به أناس ليصبحوا فئة متميزة زائدة على الفئات والمذاهب الأخرى.

* أما النظام الدولي الجديد، فإنه لم يعْدُ قدْرَ ما سبقه من أنظمة دولية، فما زال ـ على الرغم من تلك الشعارات ـ تحكُّم القوى الكبرى بالأمم الضعيفة،

---

(١) قضايا التنمية والاستقلال ـ منير شفيق ٨٧، ٨٨.

(٢) انظر: الإسلام والحضارة الغربية ـ محمد محمد حسين ١٩٩.

وتفسير المبادئ والمواثيق الدولية وفق سياسات تلك القوى، والتفريق الصارخ في التعامل مع الدول والأفراد.

ـ ما يزال ذلك ـ قائماً على أشده، بل إنه أصبحت منذ سنوات تمارس ألوان الظلم تحت مظلة الشرعية الدولية التي أصبحت لعبة بأيدي تلك القوى.

وبعد هذا:

ما دامت العالمية الإنسانية كروح أو مبدأ ـ بعيدًا عن تلك التوصيفات البشرية ـ تمثل هاجسًا للناس وأمنية غالية؛ حيث يسود السلام والوئام وشعور الإنسان بكرامته، وإذا كان الإسلام جاء لتحقيقه ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ووجه أتباعه للسعي في سبيله ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال: ٣٩][١].

فما هي ملامح هذه الإنسانية الإسلامية، بل لنقل: ما معنى عالمية الإسلام التي يصفه بها الدعاة كثيرًا؟

عناصر الإنسانية وفق المنظور السلفي:

ترتكز الإنسانية التي يقيمها الإسلام في دنيا الناس على حقائق راسخة:

* إما في الطبيعة البشرية للناس كلهم.

---

(١) والفتنة من صورها الظلم وإشاعة الرعب والإفساد في الأرض، ومحاربة أهل الصلاح ومنع الحق من طالبيه، وكون الدين كله لله لا يعني دخول جميع أهل الأرض في الإسلام بناء على قاعدة ﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وإنما أن يكون شرع الله مهيمناً على الحياة مشيعًا العدل في ربوعها.

* أو في الوحي المنزل عليهم ملائمًا لهذه الطبيعة والفطرة.

ا ـ تنطلق هذه الإنسانية من تقرير الوحي الإلهي وحدة الأصل البشري للناس كلهم؛ حيث يعودون إلى أصل واحد هو: آدم المخلوق من تراب ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١].

أما الاختلافات الظاهرة في الواقع البشري ألواناً وأعراقاً وأشكالاً، فإن غايتها عكس ما يظنه القاصرون من التفريق والتعالي، إن الغاية من هذا الاختلاف هو التعارف، ومن ثم التقارب والتعاون، يقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣].

ب ـ كما تنطلق من كرامة الإنسان ـ لإنسانيته ـ التي فضل بها على المخلوقات المحيطة به جمادًا ونباتًا وحيوانًا ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: ٧].

وهي كرامة يجدها الإنسان في طبيعته وجبلته، وبها يكون له سياج من الصيانة والحصانة في الإسلام، فهي «ظل ظليل ينشره قانون الإسلام على كل فرد من البشر ذكرًا أو أنثى، أبيض أو أسود ضعيفًا أو قويًا من أي ملة أو نحلة، ظل ينشره الإسلام على كل فرد يصون به دمه أن يسفك، وعرضه أن ينتهك، وماله أن يغتصب، ومسكنه أن يقتحم، ونسبه أن يبدل، ووطنه أن يخرج منه، وضميره أن يتحكم فيه قسرًا، وحريته

أن تعطل خداعًا ومكراً، إلا أن يهتك هو حرمة نفسه بارتكابه جريمة ترفع عنه جانبًا من هذه الحصانة»[١].

جـ ـ ثم إن إنسانية الإسلام تتمثل في أن دعوته تتجه، وتقوم على ركائز راسخة في فطرة كل إنسان من الناس، يتوحدون بها في أصل وجودهم، ويأتي الإسلام بصفته دعوة عقدية وشرعية ملائماً لها، وليس كالثقافات الأخرى التي تقوم على ركائز ذات خصوصية لشعب معين أو حضارة خاصة، تقوم دعوة الإسلام على التوحيد، وهو القضية التي شهدت بها فطر بني آدم كلهم ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾ [الأعراف: ٧٢].

وعلى الفضائل الخلقية إباحة للطيبات، وأمراً بالمعروف، ومنعًا للفواحش ونهياً عن المنكرات، وهي أمور فطرية أيضاً ينجذب إليها كل إنسان سوي بفطرته.

قال سبحانه: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠].

وإذا كانت هذه الفطرة الموحدة الخلقية تمثل كرامة للإنسان، فإن دعوة الإسلام ترسم المنهج السليم؛ لإعلاء هذه الكرامة وصيانتها من الفساد، أو الارتفاع بها من حالات الارتداد نحو المهانة الإنسانية، بسبب اتباع الأهواء والشهوات والثقافات التي تحط من كرامة الإنسان وقيمته.

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ

(١) نظرات في الإسلام ـ محمد دراز ١١٢

به شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران : ٦٤] .

د ـ وتتمثل إنسانية الإسلام في أنه جعل معيار التفاضل الإنساني إنسانيًا ؛ أي مفتوحًا لكل بني البشر أن يدخلوا فيه ، وأن ينافسوا في مجاله .

وهو معيار التقوى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات : ١٣] .

ويشمل هذا المعيار :

* عنصر الإيمان بالله ؛ حيث يكتسب به صاحبه كرامة وعزة ليست لسواه ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ . [المنافقون : ٨] .

* وعنصر الأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة التي يتفاضل فيها أهل التقوى ، كرامة وعزة ومقامًا في الدنيا والآخرة ﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا ﴾ [الأنعام : ١٣٢]. ويقول ﷺ : «إن من أحبكم إلي وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً»[1] .

وهذا المنطق الإنساني الإسلامي خلاف المنطق العنصري الذي يسود ثقافات كثيرة ، ومنها ثقافات الحضارة المعاصرة ؛ حيث يقوم التفاضل على أساس اللون ، أو العرق والجنس ، أو التبعية الحضارية الأوروبية .

هـ ـ الإسلام إنساني عالمي من خلال شموليته لجوانب الحياة البشرية كلها ، وربطه بين الدين والدولة .

---

(١) حديث حسن ، رواه الترمذي ، انظر : جامع الأصول ٤/ ٦ .

إن الديانات التي توفرت على الجانب العقدي والخلقي والتعبدي تاركة أمر الحياة الاجتماعية دون تشريع، فحصرت الدين في الصلة الروحية بالله، وأخرجت النظم منه ـ كما في النصرانية الكنسية ـ قد أفسحت مجالاً للتكتلات الثقافية؛ حيث يقوم رجال الفكر والفلسفة والسياسة برسم نظم الحياة الاجتماعية وفق أعراف مجتمعهم الخاص وطبيعته المعينة، مما ينتج ـ وقد أنتج كما نرى ـ ثقافات متعددة، وقوميات متباينة للغربيين الذين يعتنقون جميعًا النصرانية.

أما الإسلام، فإنه بهذه الشمولية التشريعية التي تغطي أمور الحياة الخاصة والاجتماعية يؤدي إلى توحد المسلمين في ثقافة إسلامية وأنماط حياة فردية؛ حيث تَصْبغ الحياة الإسلامية بصبغة واحدة، أو متقاربة جدًا في الاهتمام والفكر والذوق والسلوك والتقاليد.

مما يجعلهم أمة واحدة على الرغم من التباعد والحدود.

و ـ هذا بالنسبة للمسلمين، أما غير المسلمين: فإن الإسلام يقرر الكرامة الأصلية لهم والفطرة الموحدة الخلقية، ثم يتجلى موقفه معهم في ثلاث حالات:

* **الأولى:** دعوتهم إلى تحقيق هذه الكرامة وصيانتها من الاندثار بالأخذ بالإسلام، والتحرر من عبودية الأشياء والأشخاص إلى العبودية لله؛ ليكونوا مسلمين.

* **الثانية:** لكن ذلك لا يعني إكراههم على الدين، فإن لم يرتضوا الدخول فيه، فإن الإسلام يحفظ لهم كرامتهم الإنسانية التي أشرنا إليها في فقرة (ب)؛ حيث يعيشون في ظل دولة الإسلام لهم ذمة الإسلام التي يحفظها كل مسلم

تجاههم تدينًا لله سواء كان جارًا أو قاضياً أو حاكمًا، إلا من هتك هذه الكرامة بيده، فإنما جنى على نفسه.

* **الثالثة:** الذين ليسوا في ظل دولة الإسلام من الدول الكافرة نصرانية أو يهودية أو مجوسية . . . فإن الإسلام يؤيد جهودهم المتجهة للتعايش السلمي على أسس القيم الكبرى التي دعا إليها الإسلام عدلاً ووفاءً وبرًا وتعاوناً على إشاعة الحق، ونشر الفضيلة، وحفظ الحقوق، ومكافحة الرذيلة.

قال ﷺ: «لقد شهدت مع عمومتي حلفاً في دار عبدالله بن جدعان ما أحب أن لي به حمر النعم ولو دعيت به في الإسلام لأجبت»[١].

وقال في غزوة الحديبية: «لا تدعوني قريش اليوم إلى خطة يسألونني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها»[٢].

الهوية الإسلامية:

لكن هذا التعايش وذاك التعاون المرتكز على القيم الإنسانية، لا يعني بحال أن تتنازل الأمة المسلمة عن كرامتها الإنسانية التي حققتها بالتزامها بالإسلام عقيدة وشريعة، وأصبحت بها خير أمة أخرجت للناس.

إنها ملتزمة أولاً بإسلامها مبادىء وأحكامًا، وهي مبادئ وأحكام إنسانية بمعنى توافقها مع الفطرة، وتحقيقها مصلحة الإنسان، ثم هي متفاعلة مع الجو العالمي المحيط بها وفق هذا الإسلام، فما انسجم معه دخلت فيه، وما زاغ عنه

---

(١) قال الألباني في هامش فقه السيرة: صحيح ٧٥.

(٢) حديث صحيح أيضًا، انظر: فقه السيرة ـ الهامش ـ ٣٥١ ـ.

رفضته وكشفت للعالم لا إنسانيته، وهذا الكشف من مقتضيات خيريتها. قال سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

فهي تضع نفسها في موقع القائد والموجه الذي له سمته المتميز، بغض النظر عن موقعها الحضاري بالنسبة للأمم الأخرى، وعن تجاوب تلك الأمم مع توجيهها لها.

هذا الموقع الفريد هو الذي تتمثل فيه هوية المسلم، وبالتالي الأمة المسلمة:

* استعلاءً بإسلامها:

- بإبعاده عن مجال المساومات في عقيدته وقيمه وأحكامه.
- وبالولاء له، ولاءً ينعكس على العلاقة بالناس ولاءً لمن والاه، وبراءً ممن رفضه وعاداه.

* وتميزًا عن البشرية الكافرة:

- بالتوحيد ومسائل الإيمان.
- وبالشريعة ونظام الحياة.
- وحتى بالآداب والهيئة والسمت.

وقد جاءت النصوص الشرعية الكثيرة التي تؤصل هذه الهوية في الشخصية الإسلامية فردًا وأمة، حتى يكون لها كيانها المستقل وذاتها المتفردة المحفوظة من الذوبان:

قال ﷺ محذرًا: «من تشبه بقوم فهو منهم»[1].

---

(١) رواه أبو داود وأحمد بإسناد حسن، انظر: جامع الأصول ١٠/ ٦٥٧.

وقال عليه الصلاة والسلام: «لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس إن أحسنوا أحسنت وإن أساؤوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساؤوا أن تجتنبوا إساءتهم»(١).

وقال ﷺ لما رأى قطعة فيها شيء من التوراة بيد عمر بن الخطاب: «أمتهوكون فيها يابن الخطاب، لقد جئتكم بها بيضاء نقية، والله لو كان موسى حيًا ما وسعه إلا أن يتبعني»(٢).

* وقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَلا تَهِنُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٩].

والأمة الإسلامية بهذا الاستعلاء، وهذا التميز، تقدم من نفسها نموذج الإنسانية الأرقى؛ لتكون هادية للبشرية نحو آفاقها، وتدعم في الوقت ذاته أي جهود تبذلها الأمم نحو الصعود إلى تلك الآفاق، وتكشف ما يلوث حياة الناس من صور السقوط التي تجتاح مادية البشر وحيوانيتهم بها إنسانيتهم.

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: ١٤٣].

﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴾ [الحج: ٧٨].

---

(١) حديث حسن رواه الترمذي، انظر: جامع الأصول ١٠/ ٦٩٩.

(٢) رواه الإمام أحمد في المسند ٣/ ٣٨٧، ووردت عدة أحاديث في الموضوع نفسه، انظر: مجمع الزوائد ١/ ١٧٨.

خاتمة

في ختام هذا البحث عن قضايا السلفية في هذا العصروعن بعض قضايا العصر التى ذكرت منها ثلاثا في مجال المعرفة وثلاثا في مجال الوجود ، والموقف السلفي إزاءها ، أؤكد باختصار شديد أن السلفية ، وإن اتفقت في بعض الرؤى مع غيرها من التيارات الفكرية إسلامية أو غير إسلامية ، إلا أنها تختلف عنها برؤى أخرى تميزها ـ مجتمعة ـ بصفتها منهجية خاصة .

ولكن هذا التميز ليس خاصاً بالرؤى غير المشتركة في النظر في قضايا الوجود أو المعرفة ونحوها ، ولكنه يعود إلى أعمق من ذلك إلى المنطلق الذي تنطلق منه ، وتقوم عليه السلفية :

* فالسلفية تنطلق من قاعدة إن النصوص حاكمة لا مجال للتحايل عليها ، والارتفاع بمستوى الفكر إلى مساءلتها وحملها على مقتضيات عصرية ، ولو بهدف نصرة الإسلام ، أو إقناع الناس به .

* ولا تنظر إلى المعاني الإسلامية عقدية أو خلقية كتراث مجيد يفتخر به ويسترشد بدلالاته العامة في ضوء المبادئ والنتائج التي انتهت إليها الإنسانية في المجال العلمي والإنساني .

إنها بالعكس تنظر إلى تلك المعاني بصفتها حقائق مطلقة ، تحمل الصدق والعدل ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً ﴾ [الأنعام : ١١٥] وتؤصل الإنسانية في أعمق حقائقها وينبغي أن يعدّل العصر رؤاه ونظرياته على أساسها .

* ليس هناك مجال للذوق أمام ما يسمى بالتراث ، إن الموقف لدى السلفية

حاسم وبدهي: هناك الوحي (تعاليم القرآن الكريم والسنة المطهرة)، ومعه الفهم الأعلى له الذي تلقاه الصحابة من رسولهم ﷺ ثم من تبعهم منهم، وما سواه يحاكم إليه أياً كان مجاله، وأيًا كان قائله أو فاعله.

* العبودية لله هي مرتكز النظر لدى السلفية؛ على ضوئها ـ من خلال النصوص ـ يقوم التصور للإنسان وحقيقته ومقامه وحقوقه وواجباته وعلاقاته بالوجود كله.

والسلفية في عامة مواقفها ـ خاصة في القضايا الرئيسة ـ تمتاز بالحسم الواضح، وليس ذلك كما تصور البعض؛ لأنها لم تروض نفسها على المضادات الفكرية ـ الفلسفية ـ أو لأنها تغفل الواقع بأبعاده المتشابكة، وإنما لأنها ترتكز على الوحي الذي يمتاز بالوضوح والحسم دون تردد يراعي مشاعر الواقع المنحرف ويترضاه.

فهرس المراجع

- الأجزاء الكونية بين النقل والعقل، عبدالعزيز خلف العبدالله، ط ١، دار البيان ـ دمشق.
- الأحكام السلطانية، أبو يعلى الفرا، دار الوطن، الرياض.
- إحياء علوم الدين، الإمام الغزالي، طبعة دار الفكر ـ بيروت.
- أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أبو سليمان، ط٢ / ١٤١٢هـ، سلسلة المنهجية الإسلامية.
- أزمة المثقفين تجاه الإسلام، محسن عبد الحميد، ط١ / ١٤٠٥هـ، دار الصحوة.
- أسس التقدم عند مفكري الإسلام، فهمي جدعان، ط٢، ١٩٨١م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الأسس الجمالية في النقد العربي، عز الدين إسماعيل، ط٣، دار الفكر العربي.
- أسس الفلسفة، توفيق الطويل، ط٧، دار النهضة العربية ـ القاهرة.
- الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيكوفتش، ط١، ١٤١٤هـ.
- الإسلام على مفترق الطرق، محمد أسد، ترجمة: عمر فروخ، ط٧، ١٩٧٤م.
- الإسلام والأديان، محمد عوض، طبع دار البشير ـ القاهرة.
- الإسلام والحداثة، مجموعة باحثين، دار الساقي.
- الإسلام والحضارة الغربية، محمد محمد حسين، ط١، ١٣٩٩هـ.
- الإسلام والفكر العلمي، محمد المبارك، ط١، دار الفكر ـ بيروت.

ـ الإسلام والنظام العالمي الجديد، مولاي محمد علي، ترجمة: أحمد السحار، مكتبة مصر ـ القاهرة.

ـ الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان، ترجمة: ظفر الإسلام خان، ط٤، المختار الإسلامي.

ـ أصل الأجناس البشرية بين العلم والقرآن، عبد العليم خضر، ط١، ١٤٠٧هـ.

ـ إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، طبعة دار الجيل ـ بيروت.

ـ إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة ـ بيروت.

ـ آفاق القيمة، رالف بارتن بيري، ترجمة عبدالمحسن سلام، ١٩٦٨م، مكتبة ـ النهضة المصرية.

ـ الإقليد للأسماء والصفات والاجتهاد والتقليد ، محمد أمين الشنقيطي ـ تحقيق شريف هزاع ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة.

ـ الانتلجنسيا العربية ، مجموعة باحثين ، ط١ ، ١٩٨٨ م.

ـ إنسانية الإنسان، رالف بارتون بري، ترجمة: سلمى الجيوشي ١٤٠٩هـ، مؤسسة المعارف ـ بيروت.

ـ إنسانية الإنسان، رينيه دوبو، ترجمة: نبيل الطويل، س١ ، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

ـ الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، عبدالرحمن بدوي، ١٤٠٣هـ، دار العلم ـ بيروت.

ـ الأيديولوجيا العربية المعاصرة ، عبد الله العروي ط٤ ، ١٩٨١ م.

- بروتوكولات حكماء صهيون، محمد خليفة التونسي، ط٤، دار الكتاب العربي - بيروت.
- بغية المرتاد، شيخ الإسلام ابن تيمية - تحقيق موسى الدويش، ط١/ ١٤٠٨هـ، مكتبة العلوم والحكم.
- بناء النظرية الفلسفية، محمد وقيدي ط١/ ١٩٩٠م، دار الطليعة، بيروت.
- ابن تيمية وإسلامية المعرفة، طه جابر العلواني، ط٢/ ١٤١٥هـ، سلسلة إسلامية المعرفة.
- ابن قدامة وآثاره الأصولية، عبدالعزيز السعيد، طبعة عام ١٣٩٧هـ.
- بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ط١/ ١٩٨٦م.
- بين الدين والمدنية - أبو الحسن الندوي، ط١، ١٣٩٨هـ.
- تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب، عبد الكريم غلاب، الدار البيضاء ١٩٧٦م.
- تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم، ط دار القلم، بيروت.
- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ط دار القلم، بيروت.
- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، الطبعة الرابعة.
- تايلر، أحمد أبو زيد، طبع دار المعارف بمصر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي.
- الاتجاه السلفى بين الأصالة والمعاصرة، راجح الكردي، ط ١، دار عمان، الأردن.
- تجديد أصول الفقه، حسن الترابي، ط١ / ١٤٠٤هـ، الدار السعودية للنشر.
- تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، ط٦، دار الشروق.
- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد عبد الرحمن المباركفورى، ط، مكتبة ابن تيمية - القاهرة.

ـ التراث في ضوء العقل ، محمد عمارة ، ط١/ ١٩٨٠م، دار الوحدة، بيروت .
ـ التراث والتجديد ، حسن حنفي ، ١٩٨٠ ، القاهرة .
ـ التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، مجموعة باحثين ، مركز دارسات الوحدة العربية .
ـ التراث والحداثة ، محمد عابد الجابري ، ط١/ ١٩٩١م، المركز الثقافي العربي .
ـ التراث والعمل السياسي ، مجموعة من الكتاب ، ١٩٨٤ ، المجلس القومي للثقافة العربية .
ـ التراث والمعاصرة ، أكرم العمري ، ط١ ، سلسلة كتاب الأمة .
ـ تشريق وتغريب ، وضاح شرارة ، ط١/ ١٩٨٧م .
ـ تصورات أولية ، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري ، ط١/ ١٤٠٢هـ ، الرياض .
ـ التطور الخالق، هنري برجسون، ترجمة: محمد قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب .
ـ التطور والثبات في حياة البشرية، محمد قطب، طبعة دار الشروق ١٣٩٤هـ.
ـ التعريفات ، علي محمد الجرجاني ، ط١ ، دار الكتب العلمية ـ بيروت .
ـ تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير ، دار الفكر ـ بيروت .
ـ تفصيل النشأتين، الراغب الأصفهاني، طبع ١٣٨٠هـ، سلسلة الثقافة الإسلامية .
ـ التفكير العلمي ، فؤاد زكريا ، ١٣٩٨هـ ، سلسلة عالم المعرفة .
ـ تكوين العقل العربي ، محمد عابد الجابري ، ط٣/ ١٩٨٧م .
ـ تلبيس إبليس ، أبو الفرج بن الجوزي، ١٣٦٨هـ ، دار الكتب العلمية بيروت .
ـ التوحيد الخالص ، صديق حسن خان ، مكتبة دار التراث القاهرة .

- توحيد الخالق، عبدالمجيد الزنداني، ط٢، ١٤٠٩هـ، مكتبة طيبة المدينة.
- تهافت العلمانية، عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٥هـ.
- الثابت والمتحول، أدونيس - أحمد سعيد - ط٤، ١٩٨٣م، دار العودة - بيروت.
- الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، مجموعة باحثين، ط٢، مكتبة النهضة المصرية.
- ثقافتنا في ضوء التاريخ، عبد الله العروي، ط ٢، ١٩٨٨.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين ابن الأثير، تحقيق الأرناؤوط، طبعة عام ١٣٨٨.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- جامع بيان العلم وفضله وما جاء في روايته وحمله، يوسف بن عبد البر القرطبي، ١٣٩٨هـ، دار الكتب العلمية بيروت.
- الجامع الصغير وزيادته، ناصر الدين الألباني ط٢، ١٣٩٩ هـ - المكتب الإسلامي.
- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، محمد البهي، ط٦، دار غريب للطباعة - القاهرة.
- الجوانية، عثمان أمين، مطابع دار القلم.
- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي ط٢ / ١٤١٠هـ، دار القلم الكويت.
- الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي، مجموعة باحثين، طبع وزارة

التربية والبحث العلمي - تونس .
ـ الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر ، سيد محمد الأفغاني ، مطابع المدني بمصر .
ـ الحدود ، سليمان خلف الباجي ـ تحقيق نزيه حماد ، ط١ / ١٣٩٢هـ .
ـ الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ، مجموعة باحثين ، ط٢/ ١٩٨٩م ، مركز دراسات الوحدة العربية .
ـ الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية ، مجموعة باحثين ، ط١ / ١٤١٠هـ ، مكتبة مدبولي .
ـ الحضارة الإنسانية في القرآن ، محمد سعيد رمضان البوطي، ١٤٠٥هـ ، دار الفكر بدمشق .
ـ حقوق الإنسان، محمد شريف بسيوني وآخرون، دار العلم للملايين .
ـ حقيقة الفرقة الناجية ، سقاف علي الكاف ، ط١ ، دار العلم ـ دمشق .
ـ حقيقة الفكر الإسلامي ، عبد الرحمن الزنيدي، ط١ ، دار المسلم بالرياض .
ـ الحقيقة في نظر الغزالي، سليمان دنيا . طبع دار المعارف بمصر .
ـ حوار فلسفي ، محمد وقيدي ، دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء .
ـ حوار المشرق والمغرب ، حسن حنفي ومحمد الجابري، ط١ ، مكتبة مدبولي القاهرة .
ـ حول أسلمة العلوم، جودة عواد، ١٤٠٨هـ .
ـ حول إعادة تشكيل العقل المسلم ، عماد الدين خليل ، ط١ سلسلة كتاب الأمة .
ـ خصائص التصور الإسلامي، سيد قطب، ط٦ ، دار الشروق .
ـ الخطاب العربي المعاصر ، محمد عابد الجابري ، ط٤ ، ١٩٩٢م .

- خلق لا تطور، فريق من العلماء، ترجمة: إحسان حقي، دار النفائس.
- دائرة المعارف، المعلم بطرس الستاني ١٨٨٠م، مطبعة المعارف - بيروت.
- دارون ونظرية التطور، شمس الدين آن بلوت، ترجمة: أورخان محمد، دار الصحوة - القاهرة.
- درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: رشاد سالم ط١، ١٣٩٩هـ.
- دراسات إسلامية، حسن حنفي، ط ٢، ١٩٨٢ م.
- دراسات مغربية، مجموعة باحثين، المركز الثقافي العربي.
- دستور الأخلاق في القرآن، محمد عبدالله دراز، ترجمة: عبدالصبور شاهين، ط١، ١٣٩٣هـ.
- دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، محمد الغزالي، دار الأنصار بالقاهرة.
- دعوة التوحيد، محمد خليل هراس، ط١، ١٤٠٧هـ، مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
- دفاع عن ثقافتنا، جمال سلطان، ط١، دار الوطن بالرياض.
- ديكارت والعقلانية، جنفياف رودس، ترجمة: عبده الحلو، ط٢، ١٩٧٧م.
- الدين، محمد عبدالله دراز، ط٢، ١٣٩٠هـ.
- الدين الخالص، صديق حسن خان، مكتبة دار التراث - مصر.
- الدين في مواجهة العلم، وحيد الدين خان - ترجمة ظفر الدين خان، ط١، دار الاعتصام.

ـ الرد على المنطقيين، شيخ الإسلام ابن تيمية، ط٢، لاهور ١٣٩٦هـ.

ـ رسالة التوحيد، محمد عبده، ط٣/ ١٣٩٩هـ.

ـ رسالة في العقل، أبو نصر الفارابي، دار المشرق بيروت.

ـ رسالة في العقل والروح، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، إحياء التراث العربي ـ بيروت.

ـ الروح، ابن قيم الجوزية، ط٣، ١٣٨٦هـ.

ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي ط٤، ١٤٠٥هـ، إحياء التراث العربي ـ بيروت.

ـ الروحية الحديثة دعوة هدامة، محمد محمد حسين، ط٢، ١٣٨٨هـ ـ بيروت.

ـ زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، دار الكتاب العربي بيروت.

ـ الاستقامة، شيخ الإسلام ابن تيمية، ط١، ١٤٠٣هـ، جامعة الإمام.

ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة، ناصر الدين الألباني، ط٣، المكتب الإسلامي.

ـ السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، مصطفى حلمي، ط٢، ١٤١١ هـ، دار الدعوة ـ القاهرة.

ـ السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي ـ محمد سعيد البوطي، الطبعة الأولى، دار الفكر بدمشق.

ـ السلفيون والأئمة الأربعة، عبدالرحمن عبدالخالق، ط٢، ١٣٩٨هـ.

ـ السنة النبوية بين أهل الفقة وأهل الحديث، محمد الغزالي، ط٣، ١٩٨٩، دار الشروق.

ـ الشاكلة الثقافية، عمر عبيد حسنة، ط١، المكتب الإسلامي ـ بيروت.

- الشخصانية الإسلامية، محمد عزيز الحبابي، ط٢، دار المعارف - القاهرة.
- الشخصية العربية المسلمة والمصير العربي، هشام جعيط، ط١/ ١٩٨٤م.
- شرح السنة، الحسين البغوي - تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرناؤوط، ط٢/ ١٤٠٣هـ، المكتب الإسلامي.
- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، تحقيق: التركي والأرناؤوط، ط١، ١٤٠٨هـ.
- شرح مختصر الروضة، سليمان الطوفي - تحقيق عبد الله التركي، طبع مؤسسة الرسالة.
- شرح الكوكب المنير، محمد أحمد الفتوحي، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد - دار الفكر - دمشق ١٤٠٠هـ.
- الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، عبد الله يوسف الشبل، مطبوعات جامعة الإمام، ١٣٩٩هـ.
- الصحاح، إسماعيل الجوهري - تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٣، بيروت ١٤٠٤هـ.
- الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، فؤاد زكريا، ط١، ١٩٨٥م.
- الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، مجموعة باحثين، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٨م.
- صحيح الإمام البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، طبعة إستانبول بتركيا.
- صحيح الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج ط٢، إحياء التراث العربي - بيروت.
- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ضحى الإسلام، أحمد أمين، ط ١٠، دار الفكر العربي - بيروت.

- طبيعة العلم وبنيته ، عائش زيتون ، طبعة عام ١٩٨٦م .
- ظاهرة اليسار الإسلامي ، محسن الميلي ، ط٢ / ١٤٠٤هـ ، تونس .
- العالمية الإسلامية الثانية ، محمد أبو القاسم حاج حمد ، طبعة دار المسيرة .
- العبودية ، شيخ الإسلام ابن تيمية ، ط٣ ، ١٣٩٢هـ .
- الاعتصام ، أبو إسحق الشاطبي ، دار المعرفة ، بيروت .
- العرب والتحدي ، محمد عمارة ، ط١ ، ١٤١٢ هـ .
- العرب واليونسكو ، حسن نافعة ، ١٤٠٩هـ ، سلسلة عالم المعرفة .
- العقل ، جيل كاستون - ترجمة هنري زغيب ، المنشورات العربية ، سلسلة ماذا أعرف .
- العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة ، سالم يفوت ، ط٢/ ١٩٨٩م ، دار الطليعة - بيروت .
- العقيدة في الله ، عمر سليمان الأشقر ، ط١ ، ١٣٩٩هـ ، مكتبة الفلاح - الكويت .
- علم الاجتماع لدى أوجست كونت ، جان لاكرو ، ترجمة : منى الرافعي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت .
- علم الجمال ، دني هويسمان ، ترجمة : ظاهر الحسن ، منشورات عويدات .
- العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ ، صالح بن مهدي المقبلي ، ط٢ ، ١٤٠٥ هـ ، دار الحديث - بيروت .
- العلم في منظوره الجديد ، روربرت أغروس وجورج ستانسيو ، ترجمة : كمال خلايلي ، ١٤٠٩هـ ، سلسلة عالم المعرفة .
- العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ، أميل باترو ، ترجمة أحمد الأهواني ، الهيئة

المصرية للكتاب، ١٩٧٣م.
- العلم في مواجهة المادية ، عماد الدين خليل ، ط١/ ١٤٠٣هـ ، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- العلمانية من منظور مختلف ، عزيز العظمة ، ط١/ ١٩٩٢م ، مركز دراسات الوحدة العربية .
- العمدة في فلسفة القيم ، عادل العوا، ط١ ، ١٩٨٦م.
- العمل الديني وتجديد العقل ، طه عبد الرحمن ، ط١، ١٩٨٩ م .
- اغتيال العقل ، برهان غليون ، ط٣ ، ١٩٩٠ ، مكتبة مدبولي، القاهرة .
- الغلو في الدين ، عبد الرحمن معلا اللويحق ، ط١ ، ١٤١٢هـ ، مؤسسة الرسالة - بيروت .
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، طبع المطبعة السلفية.
- فتح القدير ، محمد علي الشوكاني ، ط٣، دار الفكر - بيروت .
- الفكر الإسلامي، محمد عفيفي، مكتبة الخانجي بالقاهرة.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية ، محمد أركون - ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء العربي .
- الفكر التربوي عند ابن تيمية، ماجد عرسان عليان، ط٢ / ١٤٠٧هـ.
- فلسفة الثورة الفرنسية، برنارغرو تويزن، ترجمة: عيسى عصفور - عويدات باريس - بيروت.
- فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، زكي عشماوي، ١٩٨٠م، دار النهضة العربية.

ـ الفلسفة الخلقية ، توفيق الطويل ، ١٩٦٠م ، منشأة المعارف بالإسكندرية .
ـ فلسفة العلم ، صلاح قنصوة ، ١٩٨٧م ، دار الثقافة والنشر ـ القاهرة .
ـ فلسفة العلم ، فيليب فرانك ـ ترجمة علي ناصف ، ط١/ ١٩٨٣م .
ـ فلسفة القرن العشرين ، مجموعة بحوث ـ ترجمة عثمان نويه ، سلسلة الألف كتاب ، طبع عام ١٩٦٣م .
ـ الفوائد ، ابن القيم الجوزية ، ط٥ ، دار الشروق .
ـ في السجال الفكري الراهن ، طيب تيزيني ، ط١ ، ١٩٨٩ ، دار الفكر الحديث ـ بيروت .
ـ في ظلال القرآن في الميزان ، صلاح عبد الفتاح الخالدي ، ط١ ، ١٤٠٦ هـ ، دار المنارة جدة .
ـ في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ، عبد المجيد النجار ، ط١ ، سلسلة كتاب الأمة .
ـ القاموس المحيط ، محمد الفيروز آبادي ، ط٢ ، الحسينية ـ مصر .
ـ الاقتصاد في الاعتقاد ، الإمام الغزالي ، تحقيق مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ـ مصر .
ـ قراءة في الفكر الأوروبي الحديث ، هاشم صالح ، ط١/ ١٤١٥هـ .
ـ القرآن وقضايا الإنسان ، عائشة عبدالرحمن ، ط٥ ، ١٩٨٢م دار العلم للملايين .
ـ قصة الفلسفة ، ول ديورانت ، ترجمة : فتح الله المشعشع ، ط٤ ، ١٩٧٩م .
ـ قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر ، مجموعة باحثين ، ط١/ ١٩٩٥م .
ـ قضايا تراث المسلمين ، رشدي فكار ، ط١ /١٤٠٨هـ ، مكتبة وهبة ـ القاهرة .
ـ قضايا التنمية والاستقلال ، منير شفيق ، ط٢ ، ١٤٠٨ ، الناشر للطباعة والنشر .

- قضايا الحرية والوحدة والديمقراطية والفن، حسن الترابي، ط١، ١٤٠٨هـ، الدار السعودية.
- قواعد المنهج السلفي، مصطفى حلمي، ط١، ١٣٩٦ هـ، دار الأنصار.
- كتب غيرت الفكر الإنساني، أحمد الشنواني، سلسلة الألف كتاب «الثاني».
- الالتزام والشرط الجمالي، أبو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري، ط١، ١٤٠٧هـ - الرياض.
- لسان العرب، جمال الدين ابن منظور، دار صادر - بيروت.
- الماسونية، صفوت السقا وسعدى أبو جيب، ط١، ١٤٠٠هـ، رابطة العالم الإسلامي.
- ما يعد به الإسلام، روجيه جارودي، ترجمة: قصي أناسي وميشيل واكم، ط٢، ١٩٨٣م، دار التوثيق - دمشق.
- مبادئ الفلسفة، أ. س برت، ترجمة: أحمد أمين، ١٤٠٦هـ، مكتبة المعارف - بيروت.
- المجموع الثمين، محمد الصالح العثيمين - جمع فهد السليمان، طبع دار الوطن - الرياض.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية - جمع عبد الرحمن بن قاسم، ط١/ ١٣٩٨هـ.
- محاضرات مركز الملك فيصل لعام ١٤٠٦ - ١٤٠٧هـ، ط١ / ١٤١١هـ.
- محاضرات الموسم الثقافي الثاني، للمجمع الثقافي في أبو ظبي، لعام ٨٥ - ١٩٨٦، المطبعة العصرية ومكتبتها - الإمارات العربية المتحدة.

ـ محبة الرسول ﷺ بين الاتباع والابتداع ، عبد الرؤوف عثمان ، ١٤١٤هـ الرياض .

ـ المحصول في أصول الفقه ، الفخر الرازي ـ تحقيق طه جابر العلواني ، ١٣٩٩هـ / الرياض ـ جامعه الإمام .

ـ مدارج السالكين ، ابن قيم الجوزية ، دار الكتاب العربي ـ بيروت .

ـ مدخل إلى إسلامية المعرفة ، عماد الدين خليل ، ط١ ، سلسلة إسلامية المعرفة .

ـ المدخل إلى الفلسفة ، أزفولد كولبة ـ ترجمة أبي العلا عفيفي ، ط٢ / ١٩٦٣م .

ـ المدخل للتفسير الموضوعي ، عبد الستار سعيد ، ط٢/ ١٤١١هـ ، دار التوزيع والنشر الإسلامية .

ـ المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ، محمد عبد الستار نصار، ط١ ، ١٣٩٩ هـ .

ـ المذاهب الأخلاقية الكبرى، فرانسو غريغوار، ترجمة قتيبة المعروفي ط٣، ١٩٨٤م ، سلسلة زدني علمًا .

ـ مذاهب الإسلاميين ، عبد الرحمن بدوي ، ط٣ ، ١٩٨٣ م .

ـ مذهب النشوء والارتقاء، منيرة علي الغاياتي ١٩٧٦م، مكتبة وهبة ـ القاهرة .

ـ المسألة الثقافية ، محمد عابد الجابري ، ط١/ ١٩٩٤م ، مركز دراسات الوحدة العربية .

ـ مسائل فلسفية، زكي نجيب وآخرون، ١٩٨١م ـ القاهرة .

ـ المستصفى في أصول الفقه، الإمام الغزالي، ط١ ، ١٣٢٢هـ، المطبعة الأميرية .

ـ مسند الإمام أحمد، الإمام أحمد بن حنبل، ط٢، ١٣٩٨هـ، المكتب الإسلامي ـ بيروت .

ـ المسيحية ، أحمد شلبي ، ط٦/ ١٩٧٨م ، النهضة المصرية .
ـ مشكلة الثقافة ، زكريا إبراهيم ، مكتبة مصر .
ـ مشكلة الحرية، زكريا إبراهيم، ط٣، دار مصر للطباعة .
ـ مصر بين الدولة الدينية والدولة المدنية ، مجموعة متناظرين ، ط١/ ١٤١٢هـ.
ـ مصرع الدارونية، محمد علي يوسف، ط١ ، دار الشروق ـ جدة .
ـ معالم الانطلاقة الكبرى ، محمد عبد الهادي المصري ط٢ ، ١٤٠٨ ، دار طيبة ـ الرياض .
ـ المعتزلة بين القديم والجديد ، محمد العبدة وطارق عبد الحليم ، ط١/ ١٤٠٨هـ، دار الأرقم ـ برمنجهام .
ـ المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري المعتزلي، تحقيق: محمد حميد الله ـ دمشق ١٣٨٤هـ.
ـ المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ، ١٩٧٨م ، دار الكتاب اللبناني .
ـ معجم اللغة العربية ، أحمد بن فارس ، ط ٢ ، ١٣٨٩ هـ .
ـ معجم مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس ، ط٢ / ١٣٨٩هـ.
ـ المعجم الوسيط، إصدار مجمع اللغة العربية بمصر، طبع المكتبة العلمية بطهران .
ـ المغرب المعاصر ، محمد عابد الجابري ، ط١ ، ١٩٨١ بنشرة الدار البيضاء .
ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد، عبدالجبار الهمذاني، الهيئة المصرية العليا للتأليف والترجمة .
ـ مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان، فاروق دسوقي، ط٢، ١٤٠٦هـ، المكتب الإسلامي .

- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية - بيروت.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، دار المعرفة - بيروت.
- مفهوم تجديد الدين، بسطامي سعيد، ط١، ١٤٠٥هـ، دار الدعوة - الكويت.
- مفهوم السببية عند الغزالي، أبو يعرب المرزوقي، ط١، أبو سلامة - تونس.
- مقومات التصور الإسلامي، سيد قطب، ط١، ١٤٠٦هـ.
- الملل والنحل، عبد الكريم الشهرستاني حاشية على الفصل، بيروت ١٤٠٠ هـ.
- الممنوع والممتنع، علي حرب، ط١، ١٩٩٥م.
- مناهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، ط٢/ ١٤١٣هـ، سلسلة الرسائل الجامعية.
- مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، ط٣، وكالة المطبوعات - الكويت.
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ط٤، دار المعارف القاهرة.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون - ترجمة هاشم صالح، ط٢، دار الساقي.
- منهج التربية الإسلامية، محمد قطب، طبع دار الشروق.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، مجموعة باحثين، ١٤١١، سلسلة المنهجية الإسلامية.
- الموافقات في أصول الفقه، أبو إسحق الشاطبي، تحقيق: عبدالله دراز، طبع

المكتبة التجارية بمصر .

- المواقف في علم الكلام، عبدالرحمن الإيجي، عالم الكتب - بيروت .

- المورد ، منير البعلبكي ، ط١٢ دار العلم للملايين .

- موسوعة الحضارة الإسلامية ، محمد عمارة وحسن حنفي وآخرون ، ط١ ، ١٩٨٧ م .

- موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي، ط١ ، ١٩٨٤م .

- نحن والتراث ، محمد عابد الجابري ، ط٥ ، ١٩٨٦ م .

- نحن والحضارة الغربية ، أبو الأعلى المودودي ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

- نحو مفهوم إنساني للإنسان وللوجود وللمطلق، نظمي لوقا، دار غريب للطباعة - القاهرة .

- نظام الإسلام : العقيدة والعبادة ، محمد المبارك ، ط٤، ١٩٧٥ م .

- نظرات في الإسلام، محمد عبدالله دراز، ١٣٩٢هـ، دار الأرقم .

- النظريات الجمالية، أ. نوكس، ترجمة: محمد شيا بحسون، المكتبة الثقافية - بيروت .

- نظرية التراث ، فهمي جدعان ، طبع دار الشروق .

- نظرية التطور عند مفكري الإسلام ، محفوظ عزام ، ط١ / ١٤٠٥هـ ، الدار الوطنية للنشر .

- نظرة جديدة إلى التراث ، محمد عمارة ، ط٢/ ١٤٠٨هـ ، دار قتيبة .

- النظرية الخلقية عند ابن تيمية، محمد عبدالله عفيفي، ط١ ، ١٤٠٨هـ - الرياض .

ـ النظريات السياسية الإسلامية، محمد ضياء الدين الريس، ط٧، دار التراث ـ القاهرة.

ـ نظرية القيم في الفكر المعاصر، صلاح قنصوة، ط٢، ١٩٨٤م، دار التنوير ـ بيروت.

ـ النظريات الجمالية، أ. نوكس، ترجمة: محمد شيا بحسون، المكتبة الثقافية ـ بيروت.

ـ النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي ـ ترجمة إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة.

ـ النقد الجمالي، أندريه ريشار، ترجمة: هنري زغيب، عويدات، سلسلة زدني علما.

ـ النقد الحضاري للمجتمع العربي، هشام شرابي، ط١ / ١٩٩٠م.

ـ نقد السياسة ـ الدين والدولة ـ، برهان غليون، ط١/ ١٩٩١م.

ـ نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، ط٦ / ١٩٨٨م، دار الطليعة ـ لبنان.

ـ الوجودية مذهب إنساني، جان بول سارتر، تقديم: كمال الحاج، ١٩٨٣م، مكتبة الحياة ـ بيروت.

ـ وجهة نظر، محمد عابد الجابري، ط١ / ١٩٩٢م.

ـ الوعي والوعي الزائف، محمود أمين العالم، دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة.

ـ هل تعرضت لغسيل الدماغ، دوان، ت. كيش، ترجمة: أورخان محمد، دار الصحوة ـ القاهرة.

ـ هل هناك عقل عربي، هشام غصيب، ط١/ ١٩٩٣م.

ـ هنري برجسون، أندريه كريسون، ترجمة: نبيه صقر، ط ٣، منشورات عويدات.

المجلات:

ـ الآداب ، بيروت مايو ١٩٧٠م.
ـ الأمة ، العدد ٢ .
ـ العربي: ٦/ ١٤٠٢هـ. ٥/ ١٤١٢هـ.
ـ العربي ، مايو ١٩٩٤م.
ـ الفكر المعاصر: ٩٣ .
ـ الفيصل : ١٠/ ١٣٩٩هـ.
ـ المستقبل العربي: ٧/ ١٩٧٨م.
ـ المسلم المعاصر ، الأعداد : ٩ ، ١٨ ، ٢٥ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٩ ، ٥٠ .



فهرس الموضوعات

المحور الثاني

المحور الثالث